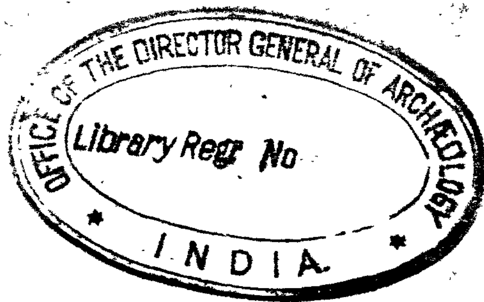
D.S. 29/5/17



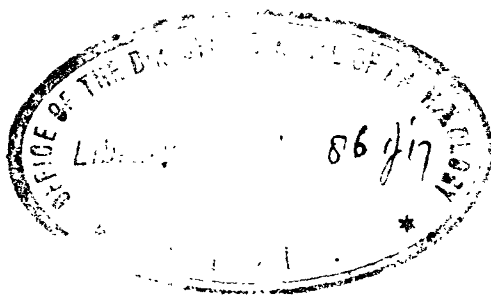
[illegible]

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME VINGT-NEUVIÈME



ANGERS, IMPRIMERIE A. BURDIN ET CIE, RUE GARNIER, 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, de l'Institut ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers ; G. LAFAYE, maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris ; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France ; Albert RÉVILLE, professeur au Collège de France ; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

QUINZIÈME ANNÉE

TOME VINGT-NEUVIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1894

LES HÉRODES ET LE RÊVE HÉRODIEN

(*Suite et fin*[1].)

V

C'est à tort qu'on a fait d'Hérode un ennemi radical de la religion juive. Il comprenait très bien que s'il y avait un peuple juif dont il était le roi, un peuple vivant et distinct de tous les autres, au point que la politique romaine, au lieu de l'annexer simplement à l'empire, préférait lui en confier la direction, c'est à la religion des Juifs que cela était dû. D'une part, on serait, il est vrai, tenté de croire qu'Hérode voulait ruiner le judaïsme en reprenant en sous-œuvre, plus habilement, l'entreprise avortée d'Antiochus Épiphane. Il s'entoure d'hellénistes pour en faire ses diplomates et ses secrétaires. Nicolas de Damas brille au premier rang de ses conseillers. Il construit à Jérusalem un théâtre, un hippodrome, et il institue des jeux qui devaient se célébrer tous les quatre ans. Il fonde, au dehors, des villes païennes. Il élève des temples païens, qu'il orne de riches sculptures et de statues. Il relève de ses ruines la vieille Samarie sous le nom de *Sébaste*, « Augusta ». Il fonde le port célèbre de Césarée sur la Méditerranée. Rhodes lui doit un temple d'Apollon Pythien, Ascalon des fontaines et des thermes, Antioche des galeries couvertes à colonnes. Byblos, Béryte, Tripolis, Ptolémaïs, Damas, même Athènes et Sparte ont leur part de ses largesses architecturales[2].

Quel était donc le but qu'il se flattait d'atteindre? Il ne peut pas avoir été guidé uniquement, comme on l'a dit, par le désir

1) Voir la livraison précédente, t. XXVIII, p. 283 à 301.
2) Comp. Schürer, *ouvr. cité*, I, p. 318-322.

de plaire à Auguste. L'empereur ne lui demandait au fond qu'une chose, le maintien de la Judée à l'état de satellite dans l'orbite du soleil impérial, et c'était chose faite.

D'autre part, en Judée, il n'affiche aucun mauvais vouloir contre la religion juive elle-même. Il ne faut pas l'oublier. les Hérodes étaient dans une certaine mesure des Juifs pratiquants. Leurs femmes, autant qu'on peut le savoir, donnaient le plus souvent dans le pharisaïsme. On ne signale dans cette famille aucune apostasie, et d'habitude les princes asiates qui veulent épouser une de leurs filles ne les obtiennent qu'à la condition d'embrasser le judaïsme. Il y a plus. Une des plus grandes constructions d'Hérode I[er] fut le temple splendide qu'il substitua au médiocre édifice qu'on avait si péniblement élevé après le retour de la captivité. L'ampleur des dimensions, la beauté des matériaux, les vastes colonnades longeant les parvis extérieurs en firent un monument des plus imposants. On prit des précautions minutieuses pour que la célébration régulière du culte ne fût jamais interrompue pendant les travaux qui durèrent longtemps. Hérode comptait certainement sur cette œuvre magnifique pour acquérir une popularité qu'il désirait toujours et n'obtenait jamais. La seule imprudence qu'il commit, et c'était peut-être bien pour dissiper des soupçons commençant à germer chez ceux qui observaient que ce beau temple était aussi une forteresse redoutable, ce fut d'appliquer au-dessus de la porte principale un aigle d'or déployant ses ailes. Cette image animale offusqua les croyants rigides. Mais, à bien d'autres égards, Hérode se montra soucieux de ne pas scandaliser inutilement ses sujets. Ses monnaies ne portent pas d'effigie. Il n'élève aucune statue dans la ville sainte. Il prend soin de rassurer les scrupuleux qui craignaient que des trophées impériaux exposés au théâtre ne recouvrissent des représentations humaines. En un mot, et bien que par raison politique il ait rabaissé le pontificat pour n'avoir rien à en craindre, il ménagea beaucoup les susceptibilités juives dans sa capitale. Enfin, il déploya un grand zèle pour défendre, là où elles étaient violées ou menacées, les franchises octroyées dans les villes de l'empire aux communautés juives qui s'y étaient

établies. C'est au point que les Juifs de la Diaspora (de la dispersion) répandaient autour d'eux son éloge et le vantaient comme leur protecteur [1].

On peut ajouter que sous ce règne, où l'ordre matériel fut maintenu d'un bras de fer, le peuple juif dut beaucoup s'enrichir. Il le faut bien pour qu'Hérode qui avait, il est vrai, d'autres ressources, ait pu suffire à ses énormes dépenses. Ce qui achève de le prouver, c'est qu'en l'an 20, il déchargea son peuple d'un tiers de l'impôt et qu'en l'an 14 les deux tiers restants furent de nouveau diminués d'un quart [2].

Une seule explication est de nature à résoudre cette contradiction apparente. Hérode possédait cette qualité précieuse chez un homme politique de ne songer à s'élever plus haut qu'après avoir consolidé les avantages déjà obtenus. Il était parvenu, avec l'aide des Romains, à devenir « roi des Juifs », lui, la veille encore, fugitif et ruiné. Nous pensons qu'il caressait un espoir plus enivrant encore, tout résolu qu'il était à ne rien négliger pour rester le protégé de Rome. Mais il semble avoir aussi envisagé l'éventualité d'un affaiblissement et même d'une éclipse totale de la puissance romaine. C'était un ambitieux positif. Il avait vu tant de fois l'empire romain changer de maître qu'il ne devait avoir qu'une médiocre confiance dans la stabilité du régime impérial et de l'empire lui-même. Il fallait être prêt à tout événement, et qui savait ce que de nouveaux bouleversements pouvaient réserver dans le désarroi général à un roi d'Orient solidement assis sur son trône, capitaine hardi, à la tête d'une armée disciplinée de mercenaires dévoués, en possession de grandes richesses et déjà le premier de ces princes d'Asie que la politique romaine protégeait comme les garants de l'ordre et de la paix dans ces lointaines régions? Tout s'éclaircit dès que l'on part de la situation telle que les événements et son propre génie l'avaient faite. Il entend bien conserver le judaïsme, c'est la force vitale de son royaume. Mais il voudrait l'élargir, lui enlever ses

1) Comp. pour la reconstruction du temple, Josèphe, *Antiq.*, XV, xi; *Bell. Jud.*, I, xxi, 1. Pour le reste, l'ouvrage cité de M. Schürer, I, p. 325-328.

2) *Antiq.*, XV, x, 4; XVI, ii, 5.

aspérités, ce qui le rend insociable hors de la Palestine. En même temps, il travaille à se faire connaître dans tout l'empire comme un prince puissant, riche, généreux, prêt à revendiquer le rang suprême si de nouvelles révolutions viennent ébranler le vaste système que l'on s'accordait partout à regarder comme la condition de la paix du monde. Mais il ne se laisse pas fasciner par son rêve. En attendant, il faut rester l'ami, le féal d'Auguste et à tout prix désarmer les soupçons qui pourraient germer dans l'esprit du maître.

Il dut pourtant renoncer pour lui-même à réaliser ce rêve vertigineux. Son règne, malgré cette période de prospérité éclatante, finit dans le sang comme il avait commencé.

VI

Hérode eut dix femmes, successivement ou simultanément. Il en eut neuf enfants, dont sept fils. L'aîné, Antipater, grandissait dans l'exil où son père avait relégué sa mère Doris pour épouser Mariamme. Quand celle-ci eut succombé, victime de ses fureurs jalouses, il envoya à Rome les trois fils qu'elle lui avait donnés pour qu'ils y reçussent une éducation raffinée. L'un des trois mourut très jeune; les deux autres, Alexandre et Aristobule, étaient beaux comme leur mère. Quand ils revinrent à Jérusalem, préférés à ses autres fils par le père qui comptait surtout sur eux pour continuer son œuvre, ils furent bientôt les favoris du peuple. Le peuple juif avait oublié les fautes des derniers Asmonéens et reportait sur les deux jeunes gens l'affection qu'il avait si longtemps nourrie pour la glorieuse lignée dont ils étaient par leur mère les derniers représentants. Cela déplut au roi. On peut présumer que les deux jeunes princes aimaient peu leur père et ne pouvaient oublier qu'il était le meurtrier de leurs plus proches parents et de leur mère. Il serait trop long de raconter les intrigues et les incidents multiples qui signalèrent cette lutte inégale entre un père soupçonneux, tout-puissant, habitué à user des moyens les plus violents, et des fils qui commirent probablement plus d'une juvénile imprudence dans leurs

propos et leurs façons d'agir. Ils semblent aussi avoir hérité de leur mère l'orgueil asmonéen qui leur faisait dédaigner les membres de leur famille hérodienne. Auguste lui-même fut appelé à se prononcer sur cette querelle du père et de ses fils, et il put un moment s'imaginer qu'il les avait réconciliés. Mais les rapports se tendirent de nouveau jusqu'à la rupture complète. Hérode crut son pouvoir et sa vie menacés par les fils de Mariamme et finit par les livrer au bourreau. Trois cents de leurs partisans ou présumés tels payèrent aussi de leur tête leur prétendue complicité [1].

Dans son dépit Hérode avait rappelé Antipater, le fils de Doris, de l'exil où il se morfondait et l'avait associé au gouvernement, espérant pouvoir faire de lui son successeur. Antipater, dévoré d'ambition, détestant les fils de Mariamme, d'accord avec sa tante, l'infernale Salomé, n'avait pas peu contribué à les noircir dans l'esprit d'Hérode. Il fut à son tour imprudent. Le roi était septuagénaire, affaibli, malade. Antipater ne sut pas dissimuler son impatience de régner. Hérode crut avoir des raisons de le soupçonner d'avoir comploté contre sa vie. Une maladie, qui doit avoir affecté surtout les entrailles, le consumait en le torturant. Les bains qu'il était allé prendre aux sources thermales de Callirhoé ne lui avaient fait aucun bien. Il était revenu épuisé à Jéricho. Il eut pourtant encore l'énergie de faire poursuivre et châtier impitoyablement deux rabbins et leurs complices qui, sur le bruit de sa mort prochaine, s'étaient hâtés d'aller briser l'aigle d'or plaqué au-dessus de la porte du temple. Mais il n'osait faire mourir son fils Antipater sans l'assentiment d'Auguste qu'il craignait d'indisposer par ces exécutions continuelles de ses propres fils. Ce fut seulement cinq jours avant sa mort qu'il reçut enfin l'autorisation impériale d'agir comme bon lui semblerait. Antipater fut immédiatement étranglé par ordre de son père. Cinq jours après, le vieux tyran n'était plus [2].

1) *Antiq.*, XV, x, 1; XVI, i-xi.

2) *Antiq.*, XVII, i-vii; *Bell. Jud.*, I, xxviii-xxxiii. — Toute cette histoire des démêlés d'Hérode et de ses fils est d'un intérêt poignant et mériterait une monographie spéciale. Nous avons dû l'abréger beaucoup. Nous n'avons rien dit, par

VII

On doit se demander ce qui put déterminer Hérode à consacrer par son dernier testament la dislocation de son royaume en trois tronçons. Il avait eu longtemps l'intention opposée. Il avait successivement désigné comme héritier de son royaume Alexandre, fils aîné de Mariamme ; à son défaut, son frère Aristobule ; puis, Antipater, en dernier lieu Antipas, fils de Malthaké, une Samaritaine. Par un dernier testament, au contraire, il se donna trois successeurs, et ce fut Archélaüs, frère aîné d'Antipas, qui fut le plus favorisé. Il lui léguait la Judée proprement dite, l'Idumée et la Samarie, avec le titre de roi. Antipas recevait la Galilée au nord et la Pérée au delà du Jourdain. Philippe, fils d'une autre épouse, avait pour sa part les pays ultra-jordaniques du nord-est, Batanée, Gaulanite, Trachonite, se rapprochant de Damas, peuplés en majorité de payens et ne touchant la région vraiment juive que sur la côte orientale du lac de Génésareth [1].

exemple, de la mort de Pheroras, dernier frère d'Hérode, son lieutenant en Pérée, mort dont les suites furent fatales à Antipater, parce qu'Hérode découvrit que son frère et son fils étaient ligués secrètement contre lui. Nous n'inscrivons pas non plus parmi les forfaits d'Hérode le massacre des enfants de Bethléhem qui lui est imputé par le premier évangile (*Matth.*, II, 16) et par cet évangile seul, les autres n'en disant rien. Ce récit fait partie de l'histoire elle-même très légendaire des Mages d'Orient qui auraient lu dans le ciel l'annonce de la naissance d'un roi des Juifs et auraient fait le voyage de Judée uniquement pour lui apporter leurs hommages et leurs offrandes. Les invraisemblances, malgré la poétique beauté de ce fragment, s'accumulent au point d'aboutir à l'impossibilité. Il faut renoncer à concilier la sanglante tragédie de Bethléhem avec la narration idyllique de Luc. Il est inconcevable que Josèphe, qui ne ménage pas Hérode, se soit tu sur un épisode aussi monstrueux, eût-il dû lui ôter son rapport avec les idées messianiques. Une légende juive analogue accuse Nemrod d'avoir fait massacrer les petits enfants de son empire lors de la naissance d'Abraham, parce qu'il avait lu dans les étoiles qu'un homme allait naître qui détruirait son empire et la religion polythéiste (comp. Nicolas, *Études sur les évangiles apocryphes*, p. 55). Macrobe au IVe siècle (*Saturn.*, II, IV, 11) a confondu le massacre de Bethléhem avec le supplice des fils d'Hérode immolés par leur père à ses soupçons, quand il a mis dans la bouche d'Auguste ce propos célèbre : « Il vaut mieux être le porc d'Hérode que son fils. »

1) *Antiq.*, XVII, VIII, 1 ; *Bell. Jud.*, I, XXXIII, 7-8.

La raison de ce revirement du vieux roi doit être cherchée, ce me semble, dans les dispositions d'Auguste qui n'avait plus la même confiance après tout ce qui s'était passé dans la famille hérodienne. On n'a pas remarqué suffisamment que, dans une entrevue qu'Hérode eut avec l'empereur à Aquilée lors de ses démêlés avec les fils de Mariamme, Auguste lui avait insinué qu'il ferait peut-être bien de partager son royaume entre ses fils pour prévenir de nouvelles querelles[1]. N'est-il pas à présumer qu'Auguste commençait à se défier de ce royaume populeux, riche, concentré, au bord de cet Orient dont l'état politique éveillait toujours les inquiétudes romaines? Agressions des Parthes, fédérations toujours possibles de princes orientaux, étranges rumeurs dont on ignorait l'origine et qui parlaient toujours d'une revanche prochaine de l'Orient commandé par un roi mystérieux, tout réclamait de la vigilance et des précautions. Si notre supposition est fondée, il est à croire qu'Auguste ne se borna pas à sa suggestion d'Aquilée et qu'il y revint par la suite. Hérode était persuadé que lui et les siens devaient acheter à tout prix la continuation de la bienveillance impériale. Dans l'avenir les tronçons pourraient se ressouder, mais il fallait jusque-là qu'ils restassent la possession de la famille hérodienne. Ce serait toujours un Hérode, probablement celui qui serait roi à Jérusalem, qui régnerait sur l'héritage entier. Le calcul n'était pas une pure chimère, comme on le vit l'an 41 de notre ère, lorsque Hérode Agrippa réunit sous son sceptre tous les États de son grand-père Hérode I[er].

Quoi qu'il en soit, Archélaüs, Antipas et Philippe, l'an 4 avant notre ère, se rendirent auprès d'Auguste pour obtenir la ratification du testament paternel. Ils furent suivis peu de temps après par une députation de notables juifs qui venait demander à l'empereur de n'accorder le pouvoir à aucun des fils d'Hérode et de rétablir simplement sous le protectorat romain l'ancienne constitution sacerdotale. On avait fait dans le temps la même démarche auprès de Pompée, puis d'Antoine. Auguste n'en tint

1) *Antiq.*, XVI, IV, 1-6; *Bell. Jud.*, I, XXIII, 3-5.

pas plus de compte que le rival de son oncle César. Les sollicitants se trompaient d'époque. Ils ne comprenaient pas que l'état de choses qui avait pu suffire du temps de la domination perse, puis égyptienne, était inséparable de l'insignifiance politique et territoriale de la Judée d'alors. Il ne pouvait convenir à la politique romaine de laisser une position aussi importante entre les mains d'un prêtre inconnu qui n'eût pas tardé à être un prêtre-roi. La requête n'eut donc aucun succès. Auguste ratifia simplement le testament d'Hérode, avec cette seule modification qui confirme singulièrement notre hypothèse, qu'il ne consentît pas à laisser à Archélaüs le titre de roi. Il l'intitula « ethnarque », tandis que ses deux frères étaient reconnus simples « tétrarques »[1]. Un dernier fils d'Hérode, portant le nom de son père, marié avec sa nièce Hérodias, petite-fille de Mariamme[2], dut se contenter de vivre à Rome en simple particulier, richement doté[3].

Pendant que toutes ces affaires se réglaient à Rome, la Palestine était en ébullition. Archélaüs, avant de partir, n'avait réprimé qu'avec peine une émeute causée par des patriotes voulant venger les destructeurs de l'aigle d'or[4]. Sabinus, entré dans Jérusalem avec une légion, l'avait traitée en ville conquise, on s'était battu dans les rues, et le Romain avait enlevé le trésor du temple. Mais il était assiégé dans le palais d'Hérode qu'il avait pris pour quartier-général[5]. En Galilée, un certain Judas, fils

1) Un « ethnarque » est un « chef de nation ». Le nom de « tétrarque » est d'origine macédonienne. Il désignait d'abord le chef de quatre divisions administratives, c'est plus tard qu'il devint une variante du titre de prince, mais avec une signification toujours un peu subalterne (comp. Démosthène, *Philipp.*, III, 26; Pline, *Hist. Nat.*, V, 74, 77, 81, 82; Plutarque, *Anton.*, 36). Le peuple juif du reste n'entendait pas grand'chose à ces distinctions. Pour lui, le prince qui gouvernait avec l'autorité absolue était toujours « le roi ». Comp. *Matth.*, XIV, 9; *Marc*, VI, 14, 26, 27.

2) On remarquera combien les mariages entre consanguins sont fréquents dans la famille hérodienne.

3) *Antiq.*, XVII, XI, 4-5; *Bell. Jud.*, II, VI, 3. Comp. Müller, *Fragm. Nicol. Damasc.*, III, p. 354.

4) *Antiq.*, XVII, IX, 1-3; *Bell. Jud.*, II, I, 1-3.

5) *Antiq.*, XVII, X, 3; *Bell. Jud.*, II, III, 4.

de l'Ézéchias, jadis vaincu et envoyé au supplice par Hérode, en Pérée deux prétendants à la royauté tenaient ouvertement la campagne contre les Romains. Quintilius Varus, légat en Syrie, jugea qu'il était grand temps d'intervenir. Judas et les siens s'étaient retranchés dans Sepphoris, ville forte de Galilée à peu de distance de Nazareth. Varus prit et brûla la ville dont les habitants furent réduits en esclavage; puis, il courut délivrer Sabinus; enfin, il écrasa les bandes insurgées par des mesures d'une impitoyable rigueur. On dit qu'il fit crucifier plus de deux mille prisonniers[1]. C'est ainsi que les trois frères purent prendre paisiblement possession de leurs principautés respectives.

VIII

Du trio, c'est Philippe, tétrarque de la Batanée et territoires voisins, qui fut le plus tranquille et le plus heureux, si du moins nous devons lui appliquer ce qu'on dit des peuples qui n'ont pas d'histoire. Nous savons en effet très peu ce qu'il fut et ce qu'il fit. Il semble avoir été modeste dans ses ambitions, content du lot qui lui avait été assigné. La seule aventure qu'il courut, à notre connaissance, ce fut d'épouser sur le tard sa nièce Salomé, fille d'Hérodias, la même qui dansa si bien devant Antipas et dont Jean-Baptiste paya de sa tête le talent chorégraphique. Ce mariage fut infécond. Philippe, comme tous les Hérodiens, aima à bâtir. On connaît deux villes fondées par lui, une « Césarée de Philippe » sur l'emplacement de l'ancienne Panéas, près des sources du Jourdain, et une « Julias », ainsi nommée en l'honneur de la fille d'Auguste et qui remplaça un village du nom de Bethsaïda (« sécherie de poisson » ou maison où le poisson séché est conservé) près de l'endroit où le Jourdain débouche dans le lac de Génésareth, et qu'il ne faut pas coufondre avec une autre

1) *Antiq.*, XVII, x, 5-10; XI, I, *Bell. Jud.*, II, IV, v, 1-3. C'est le même Varus qui devait quelques années après, l'an 9 de notre ère, périr en Germanie dans le Teutoburgerwald.

Bethsaïda située sur la rive occidentale du même lac. Il continua de professer le judaïsme, bien que régnant sur une population en majorité payenne. Sa présence est signalée à Jérusalem lors de grandes fêtes, et il joignit ses protestations à celles qui furent adressées à Tibère pour dénoncer les procédés tyranniques de Ponce Pilate. Il mourut après trente-sept ans de tétrarchat, de l'an 33 à l'an 34 de notre ère [1].

Tout autre fut la destinée de son frère Archélaüs l'ethnarque, le plus favorisé des trois. Nous sommes aussi réduits sur son compte à une portion congrue et nous ne savons pas très bien comment il se comporta pendant ses dix ans de gouvernement. On peut dire seulement qu'avec beaucoup moins de talent et d'habileté, il voulut continuer la politique de son père. Par exemple, il ne laissa pas plus de trois ans, en moyenne, le même pontife en place. Il s'était passionnément épris de la veuve de son frère Alexandre, la Cappadocienne Glaphyra, qui, après la mort tragique de son premier époux, avait épousé un Juba de Mauritanie. Ce mariage ne tarda pas à être dissous par la mort de Juba, et Archélaüs répudia sa première femme pour s'unir à Glaphyra. Celle-ci mourut bientôt après ce troisième mariage qui avait scandalisé l'opinion juive. La Loi autorisait bien le mariage d'une veuve avec son beau-frère, mais non quand il y avait des enfants du premier lit. Comme son père, il se plut à bâtir et se fit élever un palais superbe à Jéricho. Comme lui aussi, il fut despote et cruel. Les confiscations et les supplices ne cessaient pas, et, à la fin, une députation de Juifs et de Samaritains se rendit à Rome pour se plaindre de lui auprès d'Auguste. Malheureusement, nous sommes très imparfaitement renseignés sur les griefs qu'ils articulèrent contre leur ethnarque. Le silence de Josèphe sur la nature précise de leurs accusations, surtout quand on sait le genre des réticences systématiques de l'historien juif s'adressant à des lecteurs romains, donne lieu de soupçonner qu'il se mêlait à leurs plaintes des dénonciations politiques de nature à alarmer l'empereur sur les desseins et les

1) *Antiq.*, XVIII, II, 1 ; IV, 6; VI, 10; *Bell. Jud.*, II, IX, 1-6.

manœuvres de son protégé. Le fait est que les choses parurent tellement graves à Auguste qu'il enjoignit à Archélaüs de venir se justifier à Rome. Jusqu'alors, les Hérodes accusés devant les potentats romains avaient toujours réussi à obtenir une pleine absolution. Il en fut autrement, cette fois. Auguste jugea le maintien d'Archélaüs à Jérusalem préjudiciable aux intérêts de l'empire et l'exila à Vienne dans les Gaules (an 6 de notre ère, dix ans après la mort d'Hérode I[er])[1].

L'ethnarchie d'Archélaüs (Judée, Samarie, Idumée) fut rattachée à la province de Syrie, mais avec un régime à part qui en faisait une quasi-province. Un procurateur impérial devait y représenter l'autorité romaine, mais les Juifs restaient libres, moyennant quelques restrictions, il est vrai très graves, de vivre selon leurs propres lois[2].

Au premier abord on eût pu penser que le décret impérial donnait enfin satisfaction aux vœux itérativement exprimés devant Pompée, Antoine et Auguste lui-même. Il semblait garantir aux Juifs l'autonomie sous le protectorat de Rome. En réalité, les procurateurs, pour s'acquitter de leur mission politique dans les circonstances où se trouvait l'Asie occidentale, ne pouvaient se passer des privilèges constitutifs de la souveraineté. Ils devaient résider à Césarée-sur-mer, mais ils venaient à Jérusalem, lors des grandes fêtes juives, pour surveiller la foule toujours un peu agitée des pèlerins. Le procurateur de Judée avait sous ses ordres cinq cohortes, un corps de cavalerie et des levées tirées du pays, et une des cohortes tenait garnison permanente à Jérusalem. Les tribunaux juifs rendaient la justice, mais le procurateur se réservait le *jus* ou *potestas gladii*, c'est-à-dire qu'il pouvait condamner à mort et que les sentences capitales rendues par les tribunaux juifs ne pouvaient être mises à exécution qu'avec son assentiment. On comprend l'importance politique d'une pareille clause. De plus, c'est lui qui levait l'impôt de l'empire, le tribut destiné à la caisse impériale. En fin de

1) *Antiq.*, XVII, XIII; *Bell. Jud.*, II, VII-X; Dion Cass., LV, 27; Strabon, XVI, II, 46.

2) *Antiq.*, XVII, XIII, 5; XVIII, I, 1; *Bell. Jud.*, II, VIII, 1.

compte il avait à sa disposition la force militaire, le droit de vie et de mort et l'administration financière. C'était donc un véritable prince, dont l'arbitraire n'était limité que par ses instructions. Celles-ci lui enjoignaient certainement, du moins dans les premiers temps, de ménager les susceptibilités d'un peuple bizarre, très attaché à ses coutumes, et qu'il fallait laisser vivoter à sa guise tant que rien ne surgissait qui fût de nature à ébranler l'autorité romaine [1].

Si, de part et d'autre, il y avait eu sympathie et conformité d'esprit, ce régime eût encore pu passer pour très supportable. Le gros du peuple Juif pensait à l'avenir bien plus qu'au présent. Le malheur est que des deux côtés on se méprisait et on se haïssait. Pour un Juif fidèle, le magistrat romain était un impur, un idolâtre ridicule, un instrument de la puissance de Satan. Pour un magistrat romain, les Juifs étaient un peuple absurde, séparé par un fanatisme abject de tout le reste du genre humain. De là des conflits inévitables. Les Hérodes étaient des despotes, des tyrans, très infidèles à la sainte Loi. Mais ils connaissaient de près le judaïsme, ils le professaient, même quand leurs passions personnelles ou leurs intérêts politiques les poussaient à scandaliser leurs sujets. Ils savaient ce qu'ils faisaient, jusqu'où ils pouvaient aller, et ne froissaient pas sans s'en douter les croyances populaires. Il en était autrement des procurateurs. Ils arrivaient de Rome tout remplis des idées romaines, habitués à la malléabilité religieuse des populations polythéistes, n'ayant aucun soupçon des susceptibilités et des résistances que soulèveraient des mesures en elles-mêmes très inoffensives, mais en contradiction flagrante avec les préjugés de leurs administrés.

Quirinius, gouverneur de Syrie, en fit la première expérience immédiatement après la déposition d'Archélaüs. Son premier soin fut de faire procéder à un recensement de la nouvelle province [2]. Or les recensements avaient mauvais renom chez les

1) Comp. Schürer, *ouvr. cité*, I, p. 382 400.

2) Le recensement de Quirinius est fixé par Josèphe à l'an 37 de l'ère d'Actium (*Antiq.*, XVIII, II, 1). Cette ère commence le 2 septembre de l'an de Rome 723 (31 ans avant notre ère). Le recensement de Quirinius s'opéra donc

Juifs, comme dans tout l'Orient, et cette répulsion chez eux datait de loin. L'opération semblait condamnée par les Livres saints[1], et c'était le signe patent, douloureux, de la domination étrangère. Judas, le chef de bandes, qui avait échappé à Varus, rentra en Galilée et provoqua un soulèvement qui remplit le pays de troubles et de violences. Le pontife sadducéen Joazar employa toute son influence pour empêcher l'insurrection de devenir générale. L'aristocratie sadducéenne savait pertinemment qu'elle ne pouvait aboutir, et les soldats de Quirinius ne tardèrent pas à lui donner raison.

Cinq procurateurs se succédèrent en Judée, y compris Ponce-Pilate qui exerça ses fonctions de l'an 26 à l'an 36 et ne fut pas le moins irritant des maîtres que Rome imposait à la Judée. Nous allons voir que le régime des procurateurs fut un moment interrompu par l'intronisation d'un nouvel Hérode.

Mais il faut parler maintenant de cet Hérode Antipas, frère d'Archélaüs et de Philippe, qui avait reçu pour sa part la Galilée et la Pérée, et dont Jésus fut le sujet.

Antipas avait les défauts de son père sans en avoir les talents ni l'énergie. Il était rusé, sournois, très amateur du luxe et des plaisirs. Il rebâtit Sepphoris, rasée par Varus, et en fit une place très forte. Il se fit une capitale sur la rive occidentale du lac et la nomma Tibériade pour faire sa cour à Tibère. Cette ville fut en majorité peuplée de payens, parce que les Juifs scrupuleux refusèrent de s'y établir, vu qu'elle s'élevait sur l'emplacement d'un ancien cimetière et que le contact des ossements des morts communiquait la souillure. Son palais se faisait remarquer par sa somptuosité et froissait ses sujets. Pourtant il ne songeait pas à abjurer le judaïsme. Comme son père, il en faisait profession. Il y a lieu de présumer que, depuis l'exil de son frère Archélaüs, il rêva de devenir roi de Judée. Mais chez lui les calculs de la politique étaient traversés par ses faiblesses morales. A Rome, il s'était épris de sa belle-sœur Hérodias. Celle-ci ambitieuse,

dans l'automne de l'an de Rome 759-760, c'est-à-dire cinq à six ans après la première année convenue de l'ère chrétienne (an de Rome 754).

(1) II *Samuel*, XXIV, 1.

voulant régner, quitta son mari pour rejoindre son beau-frère en Galilée, et Antipas, pour lui plaire, répudia sa première femme, fille du roi arabe Arétas. Celui-ci se tint pour outragé, la guerre éclata entre les deux princes, et Antipas fut battu. Vitellius, qui gouvernait la Syrie, dut se mettre en marche avec ses légions pour refouler l'invasion qui menaçait[1].

Nous ne savons pas grand'chose de plus du règne d'Antipas, si ce n'est qu'on le voit se mêler aux côtés de Vitellius à des négociations compliquées avec les chefs parthes. Il finit par perdre à son tour sa tétrarchie. Caligula avait donné au neveu d'Antipas, Hérode-Agrippa, fils d'Aristobule, la tétrarchie de Philippe avec le titre de roi. Hérodias ne put supporter l'infériorité à laquelle cette décision impériale les condamnait, elle et son mari. Elle poussa donc Antipas à solliciter la même faveur, et il partit pour Rome avec elle dans l'espoir de l'obtenir. Mais bien loin d'y trouver une couronne royale, il ne recueillit que la disgrâce et l'exil. On l'accusa d'avoir été l'un des favoris de Séjan que Caligula avait en horreur, d'avoir trahi l'empire dans ses négociations avec les Parthes et enfin de faire en secret de grands amas d'armes. Pourquoi? Dans quelle intention? N'est-ce pas encore le rêve hérodien d'un très grand rôle éventuel à jouer dans le monde qui trouble le regard du débile héritier d'Hérode Ier? Caligula tint ces accusations pour très sérieuses, déposa Antipas et l'envoya finir ses jours à Lyon (39 ap. J.-C.). Ce n'était pourtant pas qu'il voulût annihiler le rôle politique de la maison hérodienne. C'est d'Antipas individuellement qu'il se défiait, et c'est à Caligula que la dynastie des Hérodes dut de jeter un dernier éclat.

IX

C'est un étrange personnage que cet Hérode-Agrippa qui fut le dernier roi juif du nom d'Hérode[2]. Sa vie est tout un roman.

1) *Antiq.*, XVIII, II, 1-3; IV, 4-5; V, 1-3; VIII, 1-2; *Bell. Jud.*, II, IX, 1-6.
2) *Antiq.*, XVIII, VI; XIX, V-IX; *Bell. Jud.*, II, IX, 11.

Il était par Aristobule, son père, petit-fils d'Hérode Ier et de cette belle Mariamme qu'Hérode aveuglé par la jalousie avait envoyée à la mort. Sa mère était une Bérénice, née du mariage de Salomé, sœur d'Hérode Ier et de Kostobar, le gouverneur de l'Idumée. Un peu avant la mort d'Hérode Ier, n'ayant encore que six ans, il fut envoyé à Rome pour y recevoir son éducation, comme tant d'autres princes hérodiens. Sa mère Bérénice l'y suivit. Elle avait des relations avec la famille impériale et le jeune Hérode-Agrippa, portant un surnom qui était un hommage au célèbre ami d'Auguste, fut un des amis du jeune Drusus, fils de Tibère. Ses mœurs n'y gagnèrent pas. Il s'adonna à toutes les débauches, perdit sa mère, son ami Drusus, et se trouva sur le pavé de Rome sans une obole. Il retourna en Palestine et demanda du secours à son oncle Antipas qui ne fut pas très généreux. Il le nomma simplement contrôleur du marché de Tibériade! Puis l'oncle et le neveu se brouillèrent, et Agrippa se réfugia près du gouverneur de Syrie Flaccus qui d'abord lui montra de l'intérêt, puis rompit avec lui parce qu'il le surprit battant monnaie avec l'influence qu'il prétendait avoir sur lui. Il parvient à se faire prêter de l'argent par un affranchi de sa mère, retourne à Rome l'an 36, va visiter Tibère à Caprées, se lie avec Caius Caligula, encourt la disgrâce de Tibère à qui l'on a dénoncé des propos malséants sortis de sa bouche contre le vieil empereur, est jeté en prison où il reste six mois et où il aurait pu rester indéfiniment, si l'arrivée au trône de son ami Caligula n'eût changé sa fortune en un tour de main. Caligula lui conféra le rang de préteur, la tétrarchie de Philippe et le titre de roi. Bientôt après, l'an 39, le même Caligula le dotait de la tétrarchie d'Antipas récemment déposé, et son étoile voulut que, se trouvant à Rome au moment où Caligula fut assassiné, il fût de ceux qui contribuèrent à faire proclamer Claude. Celui-ci lui en sut gré et le récompensa en ajoutant encore à son royaume l'ancienne ethnarchie d'Archélaüs, la Samarie, la Judée et l'Idumée. C'était la reconstitution du royaume d'Hérode le Grand.

Avec l'âge et les épreuves son caractère était devenu plus sérieux et l'aventurier de la veille se transforma en roi très sérieux

et très dévot. Ce fut le plus judaïsant des Hérodes. Il donna au trésor du temple la chaîne d'or, présent de Caligula, aussi lourde que les fers qu'il avait portés. Il se chargea des dépenses que ne pouvaient payer des Naziréens désireux de s'acquiter de leurs vœux[1]. Enfin il pratiqua ostensiblement les rubriques pharisiennes.

Les pharisiens qui, depuis tant d'années, ne s'étaient pas vus à pareille fête, exultèrent et lui firent une popularité qu'aucun des Hérodes n'avaient jamais connue. Il intervint avec efficacité en faveur des Juifs molestés à l'étranger. Quand il maria sa fille Drusille avec le fils de roi de Comagène, ce fut à la condition qu'il se convertirait au judaïsme. On le vit s'acquitter ponctuellement des obligations que la Loi impose au prince du peuple. A une fête des Tabernacles, selon la vieille coutume par lui rétablie, il lisait publiquement le Deutéronome. Quand il vint au passage xvii,15 : « Tu n'établiras pas sur toi un étranger qui ne soit pas ton frère »[2], il fondit en larmes. N'était-il pas lui-même un étranger dans la maison de Jacob, un fils d'Ésaü? Mais la foule lui cria : « Ne t'afflige pas, tu es notre frère. » Josèphe raconte de lui plusieurs traits de clémence. Mais il fut très peu clément envers la communauté chrétienne de Jérusalem. Il fit périr Jacques, frère et collègue de l'apôtre Jean, et jeter l'apôtre Pierre en prison[3]. C'était sans doute pour plaire à la fraction étroite, mais influente, du pharisaïsme dont il recherchait l'alliance, peut-être bien aussi parce qu'il ne lui plaisait pas qu'on détournât au profit d'un autre le courant d'attentes messianiques dont il pourrait bien avoir voulu tirer parti.

Il faut savoir en effet qu'il y avait beaucoup moins de conviction que de politique dans ses avances au parti dévot de son royaume. Au dehors il savait très bien dépouiller le pharisaïsme. Comme son grand-père Hérode, il se plaisait à doter les villes

1) Le *naziréat* était une dévotion juive qui paraît remonter fort loin, consistant en abstinences, en observances spéciales (notamment on devait laisser croître ses cheveux), le tout se terminant par des sacrifices appropriés.

2) Schurer, *ouvr. cité*, I, p. 465, d'après la *Mischna Sota*, VII, 8.

3) *Act.*, xii, 1-19.

étrangères de théâtres, de thermes, de colonnades, qui lui coûtaient gros et où les sculptures payennes n'étaient pas épargnées. A Béryte (Beyrouth), qui profita beaucoup de ses largesses, il donna des jeux splendides et notamment un monstreux combat de gladiateurs où quatorze cents misérables s'entretuèrent : ce qui était une abomination aux yeux d'un Juif fidèle. Il célébra aussi des jeux à Césarée où il dressa les statues de ses filles [1]. Sur ses monnaies frappées ailleurs qu'à Jérusalem, on voit tantôt l'effigie de l'empereur, tantôt la sienne [2]. C'était donc la politique du vieil Hérode reprise avec moins de brutalité et avec beaucoup plus de prévenances pour le parti juif qui seul pouvait lui donner la popularité à l'intérieur.

Il y a mieux, et malgré les réticences de Josèphe, nous surprenons enfin des faits positifs qui décèlent, à n'en plus douter, l'arrière-pensée que nous avions pu seulement soupçonner à quelques rares indices chez les Hérodes dont il était le successeur. Ainsi, n'ayant rien à craindre de ses voisins, abrité contre toute attaque par la formidable protection de l'empire, en possession d'une capitale déjà très forte par sa position et ses murs de défense, nous le voyons commencer la construction de nouvelles murailles qui, d'après Josèphe, si elles eussent été achevées, auraient fait de Jérusalem une place imprenable. Le gouverneur de Syrie s'en émut, fit des représentations à l'empereur, qui d'abord avait donné son assentiment, mais qui changea d'avis et intima au roi juif de suspendre ces travaux suspects [3]. Mais il ne renonce pas encore à son rêve. Ne va-t-il pas convoquer à Tibériade un congrès de rois, comme lui vassaux de Rome, régnant comme lui sur tout un ensemble de pays d'Asie qui n'étaient pas encore incorporés formellement à l'empire romain! L'an 43 de notre ère vit se réunir à Tibériade, sous la présidence d'Hérode-Agrippa, le roi de Comagène, Antiochus, gagné par lui au judaïsme; le roi d'Émèse, de ce vieux sanctuaire sémitique d'où plus tard sortiront Julia Domna et ses sœurs, Héliogabal et son

1) *Antiq.*, XIX, VII, 5; IX, 1.
2) Madden, *Coins of the Jews*, p. 129-139.
3) *Antiq.*, XIX, VII, 2; *Bell. Jud.*, II, XI, 6; V, IV, 2.

culte solaire; Kotys, souverain de la Petite-Arménie; Polémon roi de Pont, et un autre Hérode, roi de Chalcis, frère d'Agrippa, qui avait eu aussi sa part des faveurs de Claude et avait obtenu un petit royaume voisin de l'Iturée. Que pouvait-il bien avoir à leur proposer? Ne se serait-il pas agi de jeter les fondements de quelque fédération, d'où, à un moment donné, le roi des Juifs, le plus puissant et le plus riche des princes fédérés, surgirait comme le héros prédestiné, déjà désigné pour s'imposer au monde? Ce qui est certain, c'est que cette conférence de têtes couronnées excita de nouveau les soupçons du gouverneur de Syrie Marsus, qui se transporta tout exprès à Tibériade et prononça la dissolution du congrès[1]. Les hôtes d'Agrippa durent immédiatement se séparer.

La Judée elle-même respira pourtant sous ce gouvernement relativement modéré. Cette accalmie ne fut pas de longue durée. Hérode-Agrippa ne régna que trois ans et quelques mois. L'an 44, à Césarée, il mourut d'une mort presque subite. Les *Actes des Apôtres*[2] et Josèphe[3] racontent cet événement inattendu avec des variantes qui ne portent pas sur le fond. Ils s'accordent sur le lieu, sur le moment, sur le fait que, magnifiquement vêtu, Agrippa se complut dans les acclamations qui le divinisaient[4]. Cinq jours après, il expirait (44 ap. J.-C.).

En mourant, Hérode-Agrippa laissait trois filles, Bérénice, Mariamme et Drusille, plus un seul fils, portant comme lui le sur-

1) *Antiq.*, XIX, VIII, 1.
2) XII, 19-23.
3) *Antiq.*, XIX, VIII, 2.
4) Θεὸν προσαγορεύοντες, dit Josèphe. C'était évidemment la multitude payenne qui l'élevait ainsi au rang des dieux. C'est encore un détail qui confirme singulièrement nos suppositions. Josèphe ajoute ce détail romanesque : Hérode Agrippa trônait donc devant la foule enthousiaste qui remplissait le cirque de Césarée, quand il aperçut un hibou qui s'était posé sur une corde soutenant le vélum déployé sur l'assistance, et il se rappela que, lorsqu'il était captif de Tibère, un compagnon de captivité, germain de nation et doué du don de prévision, lui avait prédit que cette apparition serait pour lui le présage d'une mort prochaine. Aussitôt il se sentit pris de violentes douleurs intestinales. Eusèbe (*Hist. Eccl.*, II, 10) admet le hibou fatidique, mais il pense que ce hibou était la forme revêtue par l'ange qui, d'après les *Actes*, était descendu tout exprès pour frapper le dieu prétendu.

nom d'Agrippa et qui n'avait que dix-sept ans. Claude inclinait à lui conférer les titres et le royaume de son père. Mais on lui représenta qu'il était dangereux de confier une position aussi importante à un adolescent, il se rendit à ces objections et la Judée retomba sous le régime des procurateurs impériaux.

Ce fut pour le peuple juif une période pleine d'agitations, d'humiliations et de souffrances [1]. Même en faisant la part des exagérations probables de Josèphe, on dirait qu'on se fait à Rome un plaisir de pousser les Juifs à l'exaspération. Les six procurateurs qui se succèdent jusqu'à l'explosion de l'an 66 semblent prendre à tâche de se surpasser en vexations, en extorsions, en provocations de toute sorte. Il n'est pas étonnant que le parti zélote, le parti de la révolte *quand même*, se recrute aux dépens du parti des politiques (sadducéens) et des résignés (pharisiens du vieux style). Il a même déjà son extrême gauche, le parti des *sicaires*, amis de la propagande par le fait et qui poignardent sans phrase dans les réunions publiques ou dans les solitudes ceux qu'ils jugent traîtres ou seulement indifférents à la cause nationale. Le procurateur Fadus croit devoir diriger toute une expédition contre un illuminé du nom de Theudas, thaumaturge à moitié fou, qui avait attiré au désert toute une troupe crédule en lui promettant des miracles renversants. La cavalerie de Fadus massacra le rassemblement sans défense, le prophète fut décapité et sa tête fut rapportée comme un trophée à Jérusalem [2].

Ce qui prouve au surplus combien on comprenait mal à Rome la nature des susceptibilités de la nation juive, c'est le choix du successeur de Fadus, Tibère Alexandre, qui d'origine était juif alexandrin et de naissance distinguée. Évidemment on avait obscurément conscience que la situation en Judée était aggravée par l'ignorance des procurateurs absolument étrangers à des traditions et à des mœurs dont on n'avait que les idées les plus confuses. On espérait donc prévenir les conflits sans cesse re-

1) *Antiq.*, XX, I ; V-XI ; *Bell. Jud.*, II, XI-XIV.
2) *Antiq.*, XX, V, 1. C'est ce soulèvement de Theudas que, par un anachronisme patent, l'auteur des *Actes*, V, 36, présente comme antérieur à celui de Judas le Galiléen dont nous avons parlé plus haut.

naissants en donnant pour gouverneur à la Judée un Juif d'origine, connaissant bien le judaïsme et ses bizarreries, et un tel choix serait certainement bien accueilli à Jérusalem. Mais quoi ! ce Tibère Alexandre était un apostat ! Il avait abjuré la religion de ses pères. Comme on reconnaît bien là le point de vue payen en matière religieuse ! Pouvait-on, au contraire, faire un choix plus irritant pour les administrés ! Mieux eût valu cent fois un payen pur sang, et la procurature de Tibère Alexandre, d'ailleurs assez courte, n'eut pas de plus heureux effets que les autres. Quant à ses successeurs, Ventidius Cumanus (48-52), Félix frère du favori Pallas (52-60), Porcius Festus (60-62), Albinus (62-64), Gessius Florus (64-66), c'est une série qui va *crescendo* de magistrats cupides qui ne songent qu'à s'enrichir vite par tous les moyens. Les derniers auraient même été jusqu'à pactiser secrètement avec les zélotes et les sicaires en leur vendant l'impunité à beaux deniers comptants.

Que devenait le long de cette édifiante succession de tyrans subalternes le jeune Hérode-Agrippa II [1]?

C'était un dégénéré, tenant beaucoup plus de son trisaïeul Hyrcan que de son arrière-grand-père Hérode Ier et de son père Hérode-Agrippa Ier. Pourtant il est tout imbu des maximes qui ont fait depuis l'origine le fond de la politique hérodienne. Avant tout rester dans les meilleurs termes avec Rome et ses maîtres, quels qu'ils soient ; en même temps, chercher en Judée même un piédestal modeste, mais solide, qui fasse de l'Hérode en vue le représentant en titre des prétentions et de la nationalité juives ; supporter docilement les décrets impériaux, mais se tenir toujours prêt à profiter des retours de bienveillance des chefs de l'empire. Hérode-Agrippa II demeure donc très bien vu à la cour impériale, et sous Claude, et sous Néron. Il intervient plus d'une fois en faveur des Juifs maltraités par leurs procurateurs, et non sans efficacité. Son oncle Hérode de Chalcis étant mort, Claude le nomme son successeur. C'est toujours cela ; d'ailleurs cela lui vaut le titre de roi. Puis, en l'an 50, Claude y ajoute un privi-

1) *Antiq.*, XX, I, 2, VI, 3 ; V, 2 ; VI, 1 ; *Bell. Jud.*, II, XII, 1.

lège qui dut paraître très précieux au jeune roi toujours attiré vers la Judée comme vers un domaine héréditaire, le droit de surintendance sur le temple et la nomination du pontife. Car Hérode-Agrippa II, comme son père, tracassait dans la dévotion pharisienne. Puis en 52 un nouveau décret impérial lui confère la tétrarchie de son grand-oncle Philippe. On peut croire, et il crut probablement lui-même, que l'empereur méditait de lui rendre peu à peu tous les États d'Hérode Ier, si par sa conduite il se montrait digne d'une aussi haute position.

Mais Hérode-Agrippa II était un épicurien, un indolent sensuel et de mœurs très relâchées. Il nous offre ce type qui n'a jamais manqué de représentants dans toutes les religions, celui du dévot vicieux, qui trouve dans son bigotisme même un ragoût pimentant ses débauches. Les bruits les plus fâcheux ne tardèrent pas à courir sur ses relations avec sa sœur Bérénice dont l'éclatante beauté fut célèbre à Rome et par la suite très appréciée par Titus. Elle était veuve d'Hérode de Chalcis. Pour couper court à des rumeurs déshonorantes, elle épousa le roi Polémon de Cilicie qui, pour devenir son mari, se soumit à la circoncision. Car Bérénice était aussi juive ritualiste et même très zélée. Mais peu de temps après son mariage, elle planta là Polémon et rejoignit son frère Agrippa [1]. Que l'accusation fût calomnieuse ou non, du moment qu'elle était généralement répandue, le plus simple sentiment des convenances eût dû les empêcher de lui donner du poids par une cohabitation permanente [2]. On conçoit que les Juifs fidèles devaient subir la mort dans l'âme la surintendance de leur temple vénéré confiée à un individu aussi méprisable. D'autant plus que c'est la partie de ses fonctions officielles qu'il prenait le plus au sérieux. Il résidait très souvent à Jérusalem dans le vieux palais d'Hérode Ier qui était réuni par un pont à la colline du temple. Il y ajouta une tour assez élevée

1) *Antiq.*, XX. VII, 3. Ces amours incestueuses firent du bruit à Rome. témoin l'allusion qu'y fait Juvénal, *Sat.*, VI, 156-160.

2) C'est devant ce digne couple que l'apôtre Paul comparut sous la procurature de Festus. Le mot très commenté. avec lequel Agrippa prit congé de l'apôtre (*Actes*, XXVI, 28), ne peut avoir, quand on connaît ce triste prince, qu'un sens ironique.

pour qu'il pût surveiller sans sortir de chez lui ce qui se passait dans les cours intérieures du temple, les allées et venues des prêtres et la manière dont ils officiaient. Cet espionnage choqua les sacrificateurs qui firent élever un mur les dérobant à la vue de leur inspecteur. Celui-ci se plaignit à Festus qui était disposé à lui donner raison, mais les prêtres portèrent leurs doléances jusqu'aux pieds de Néron et ils eurent pour alliée une prosélyte de marque, l'impératrice Poppée, alors toute-puissante sur l'esprit de son époux, lequel d'ailleurs, on le sait par d'autres sources, n'était pas sans se préoccuper, lui aussi, de judaïsme ou du moins d'apocalyptique juive. Néron décida que le mur protecteur resterait debout [1].

Il faut reconnaître que la position d'Hérode-Agrippa II était très fausse. Pour se faire bien voir du peuple juif, il devait lutter contre les exactions et les lubies des procurateurs; mais, s'il déployait du zèle et quelque énergie dans ce rôle difficile, il risquait de devenir suspect à Rome et de perdre ainsi son seul appui sérieux. Il fit des dépenses pour embellir les murs du temple. Il fit daller en marbre blanc les rues de Jérusalem. Il exigea que ses beaux-frères Azize d'Émèse et Polémon de Cilicie se soumissent à la circoncision. L'élégante Bérénice, de son côté, étalait un grand zèle dévot. Pendant que son frère faisait un séjour en Égypte, elle accomplissait à Jérusalem un vœu de *naziréenne* [2]. C'est pendant cette absence d'Agrippa qu'éclata la révolte générale de l'an 66. La coupe enfin débordait et malgré les efforts des sadducéens et des pharisiens les plus éclairés, la population entière se soulevait contre un régime intolérable dans la conviction que, le mal étant à son comble, le Dieu d'Israël ne pouvait ajourner son intervention en faveur du peuple de sa prédilection. Hérode-Agrippa se hâta, dès qu'il fut instruit de ce qui se passait, de revenir à Jérusalem et fit ce qu'il put pour empêcher l'insurrection de devenir générale. Quand il vit que la crise défiait tous ses efforts, en véritable hérodien, il prit le parti des

1) *Antiq.*, XX, VIII, 11.
2) *Bell. Jud.*, II, XV, 1

Romains[1]. Que pouvait-il devenir, une fois privé de l'appui indispensable? Ne valait-il pas mieux, à son point de vue personnel, réserver l'avenir? Cet avenir ne vint pas, mais alors qui pouvait savoir? Il s'attacha à Vespasien, puis à Titus, les traita royalement dans sa tétrarchie restée neutre pendant cette guerre terrible. C'est alors que Titus fit la connaissance de Bérénice et s'éprit pour elle d'une passion qui faillit compromettre sa fortune. Agrippa II, retiré dans sa tétrarchie, vécut vieux et mourut sans enfants.

A partir de ce moment la dynastie hérodienne disparaît de l'histoire, finissant par la banqueroute irrémédiable. Une seule chose eût pu la sauver d'une chute sans lendemain. Si elle avait pu se faire pardonner par les Juifs son usurpation originelle et les sanglants procédés que son fondateur Hérode I[er] avait mis en œuvre pour consolider son pouvoir, c'eût été à la condition de démontrer avec évidence que l'indépendance relative de la nation, tout au moins sa continuité à l'état de nation distincte, étaient solidaires du maintien des Hérodes à sa tête. N'ayant su finalement ni modérer les procurateurs, ni garantir au pouvoir romain la tranquillité soumise du pays juif, ils perdaient par cela même toute raison d'être comme maison princière. Rome n'en voulait plus; les Juifs, sauf le très court moment du règne d'Hérode-Agrippa II, n'en avaient au fond jamais voulu. L'édifice était grand et lourd; il manquait de base. Il devait fatalement s'écrouler dès que les événements auraient réduit à néant le fondement même de sa construction. Jamais élévation plus merveilleuse ne fut suivie d'un abaissement plus complet.

Ce qui surtout donne du relief à cette grandeur factice, mais par moments si brillante, c'est que les Hérodes furent tout un temps et de par la volonté de Rome elle-même la seule maison princière qui eût pu fournir un centre de ralliement à l'Orient, peut-être même à l'Occident, en cas d'effondrement de l'empire romain. Si le présent essai ose prétendre à quelque originalité, c'est pour avoir mis au grand jour la chimère, beaucoup moins

1) *Bell. Jud.*, II, XVIII, 9; XIX, 3.

déraisonnable qu'elle ne le semble à distance, qui put être caressée par cette famille de parvenus au point de lui inspirer l'idée qu'elle pouvait établir sa suprématie sur le monde en proie à un désarroi général. C'est le rêve qui hanta l'esprit ambitieux et passionné d'Hérode Ier, l'arrière-pensée dont on constate à quelques symptômes la continuité chez ses débiles successeurs, qui reparaît presque avouée dans la politique d'Hérode-Agrippa Ier. Il me paraît démontré que les attentes messianiques la suggérèrent et l'alimentèrent, bien que détournées par elle de leur véritable signification. Si ce rêve avait pu se réaliser, il en eût été, si j'ose ainsi dire, la laïcisation. Mais il n'était pas réalisable. Les Hérodes, grisés par d'étonnants succès et par des retours de fortune non moins étonnants, étaient inférieurs à un pareil rôle. D'ailleurs le cours des événements ne leur permit pas de l'assumer. Leur œuvre fut stérile, et de tant d'habiletés, de bonheurs inespérés, d'efforts et de crimes, il ne resta que le souvenir d'un météore à la fois brillant et sombre qui traverse l'histoire sans rien laisser derrière lui.

Albert Réville.

BULLETIN

DES

RELIGIONS DE L'INDE

(Suite.)

JAINISME

Ce n'est que dans ces dernières années que l'ancienne histoire du jainisme demeurée jusque-là flottante, parce qu'elle ne s'appuyait que sur la tradition littéraire, a trouvé une base solide dans les documents épigraphiques. Dans le précédent Bulletin[1], j'ai résumé la première série de ces découvertes dues, la plupart, à M. Bühler, qui a provoqué et en quelque sorte dirigé les fouilles de M. Führer à Mathurâ et qui en a publié les résultats. Dans ce même Bulletin, j'ai aussi indiqué les points de cette histoire qui, du fait de ces découvertes, me paraissaient devoir être considérés comme acquis, et ceux qu'elles laissaient encore dans l'ombre. Depuis, les fouilles de Mathurâ ont été continuées par M. Führer ; elles n'ont pas cessé d'être fructueuses, et tout permet d'espérer qu'elles n'ont pas dit leur dernier mot. A mesure que les résultats lui en parvenaient en Europe, M. Bühler les annonçait dans l'*Academy*[2] de Londres et, ensuite, d'une façon plus détaillée, dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*[3]. Enfin, une édition complète de ces documents avec fac-similés a été entreprise par lui et est en cours de publication dans l'*Epigraphia*

1) T. XIX (1889), p. 291.

2) Nos des 1er juin 1889, 19 avril 1890, 7 février et 18 avril 1891 Cf. n° du 25 avril 1891 (communication du général Cunningham).

3) Vol. III (1889), p. 1; IV (1890), p. 169, 313; V (1891), p. 59, 175. Cf. *ibidem*, IV, p. 80, une note sur un ancien établissement des jainas à Singhapur, dans le Penjab.

Indica[1] de M. Burgess. De l'ensemble de ces inscriptions admirablement interprétées par M. Bühler, il ressort que, dès le Ier siècle avant notre ère, l'église jaina Çvetâmbara était solidement organisée; que ses diverses branches, avec leurs nombreuses subdivisions, étaient établies dans une grande partie de l'Inde septentrionale et centrale, et que ces divisions répondent exactement au tableau qui nous en a été conservé dans les listes incorporées plusieurs siècles après dans le *Kalpasûtra* ; qu'elles avaient leurs sanctuaires avec un culte développé d'images; que l'un de ces sanctuaires, à Mathurâ même, était dès lors si ancien que la fondation en était devenue légendaire et qu'il passait pour avoir été bâti par les dieux; que les rapports du clergé avec les fidèles étaient alors, comme ils le sont restés depuis, très étroits, bien plus étroits que dans le bouddhisme, le prêtre intervenant dans tout acte religieux accompli par un laïc et celui-ci n'agissant qu'en qualité de membre de la communauté particulière à laquelle il appartenait; que la biographie du fondateur était aussi dès lors probablement arrêtée, telle qu'elle s'est transmise chez les Çvetâmbaras, puisqu'un épisode très particulier de cette biographie, le transfert miraculeux de l'embryon qui sera Mahâvîra du sein de la brâhma*n*i Devanandâ, sa première mère, au sein de la kshatriyâ Triçalâ, épisode calqué sur un trait de la légende de K*r*ish*n*a et repoussé comme apocryphe par les Digambaras, se trouve figuré sur plusieurs de ces vieux bas-reliefs de Mathurâ[2]. Sur tous ces points, ces documents fournissent des indications nombreuses, précises et, la plupart, datées. Mais ils ne nous apprennent rien sur les sources de cette biographie du fondateur, sur son authenticité, sur ses rapports suspects avec celle du fondateur du bouddhisme, sur les origines de la secte, sur la formation du canon des Çvetâmbaras, que la tradition nous autorise à croire de beaucoup postérieure à ces inscriptions, enfin, comme je persiste à le croire, sur la date du schisme des Digambaras, qui rejettent

1) Vol. I, p 371-397 (1891); II, p. 195-212 (1892).

2) Le principal de ces bas-reliefs n'a pas encore été publié dans l'*Epigraphia Indica* ; mais il est décrit par M. Bühler dans les *Transactions* du Congrès des Orientalistes tenu à Londres en 1892, vol. I, p. 219 (1893).

ce canon comme apocryphe. Sur ces derniers points, qui sont d'une importance capitale pour l'histoire primitive du jainisme, je n'ai rien à changer aux réserves que j'ai faites dans le précédent Bulletin[1]. Parmi les inscriptions postérieures relatives aux Çvetâmbaras, j'en mentionnerai de suite une du XIIe siècle, communiquée par M. Vajeshankar G. Ozhâ et publiée avec une introduction par M. Bühler[2]. Elle relate les constructions faites par le roi Kumârapâla d'A*n*hilvâ*d*, auprès du fameux sanctuaire de Somanâtha en Ka*t*hiâvâ*d*, et montre que ce prince, un des patrons les plus déclarés et les plus illustres du jainisme, était un non moins zélé çivaïte. Après tant d'autres, c'est un nouvel et curieux exemple de la tolérance, ou plutôt, du syncrétisme des religions hindoues. D'autres inscriptions religieuses des Çvetâmbaras publiées par MM. Bühler et Kirste sont modernes, quelques-unes même contemporaines. Intéressantes pour l'épigraphiste, elles n'ont droit à figurer ici que parce qu'elles fixent quelques dates et qu'elles renseignent sur la succession des pontifes dans certaines branches peu connues de la secte[3]. La plupart de ces branches ou *gacchas* possèdent en effet, ou ont possédé de ces listes de succession ou *pattâvalis*, soit en manuscrit, soit, mais plus rarement, gravées sur pierre dans leurs temples. Une de ces dernières a été publiée par M. Bühler[4] : elle provient d'A*n*hilvâ*d*, l'ancienne capitale des rois Caulukyas de Gujarât, et donne la succession des *sûris* du Kharataragaccha jusqu'au temps d'Akbar. Rapprochée d'un document semblable qui se trouve à Jesalmîr,

1) T. XIX (1889), p. 282 et s., et p. 294. — J'ai déjà mentionné précédemment, dans la partie du présent Bulletin relatif au bouddhisme (t. XXVIII, p. 245), la très ancienne inscription de Prabhosâ publiée par M. Fuhrer, qui pourrait bien être jaina, ainsi que les observations parfaitement justifiées de M. Bühler (*ibidem*, p. 242) rappelant que quelques-uns des plus vieux monastères-cavernes de l'Inde sont d'origine jaina.

2) *The Somnâthpattan Praçasti of Bhâva Brihaspati* (*Wiener Zeitschr. f. d. Kund. des Morgenl.*, vol. III (1889), p. 1).

3) G. Buhler, *The Jaina inscriptions of Çatrumjaya* (*Epigraphia Indica*, vol. II, p. 34-86 (1892)). — J. Kirste, *Inscriptions from Northern Gujarât* (*Ibidem*, p. 24-34).

4) *Praçasti of the Temple of Vâdîpura-Pârçvanâtha at Pattan* (*Epigraphia Indica*, vol. I, p. 319 (1890)).

elle permet de faire plusieurs corrections à des *pattâvalis* manuscrites du même *gaccha*, publiées par M. Klatt [1] et, plus récemment, par M. Weber [2]. Une *pattâvali* manuscrite d'une autre branche de l'église Çvetâmbara, l'Upakeçagaccha, a été éditée par M. Hoernle [3].

Pour la littérature canonique des Çvetâmbaras, je n'ai à mentionner, en fait d'éditions de textes, que le savant travail de M. Ernst Leumann sur le *Daçavaikâlikasûtra* [4], un des *mûlasûtras* du canon, attribué non à Mahâvîra lui-même, mais à Çayyambhava, un de ses successeurs à la quatrième génération spirituelle. Au texte du sûtra, des séries de stances sur divers points de morale et de discipline ascétique, appuyées de courts récits servant d'exemples, M. Leumann a joint celui du vieux commentaire ou *niryukti* attribué à Bhadrabâhu, un chef d'école de la sixième génération spirituelle à partir du fondateur. Sur cinquante et une pages de texte, il y en à peine deux de traduites; le reste n'est qu'analysé et, encore, seulement pour ce qui concerne les récits. Ce travail d'analyse, il est vrai, est fait de main de maître : il abonde en renseignements précieux pour l'histoire littéraire et, par de multiples rapprochements avec des passages parallèles épars dans les écrits canoniques ainsi que dans l'ensemble volumineux et compliqué des diverses couches de commentaires, il témoigne d'une connaissance intime de cette littérature que M. Leumann est probablement seul à posséder. Mais je doute qu'il paraisse suffisant même au spécialiste, qui regrettera peut-être d'avoir à s'assimiler tant de matière brute. Je doute surtout qu'il soit aussi clair qu'il est savant, et qu'on puisse le consulter à quelques mois d'intervalle sans avoir à le relire d'un bout à l'autre. Les mêmes qualités, mais aussi, en partie du moins, les mêmes défauts, se retrouvent dans une autre publi-

1) *Indian Antiquary*, XI (1882), p. 245.

2) Dans le nouveau Catalogue des manuscrits sanscrits et prâcrits de la Bibliothèque royale de Berlin, n° 1989, p. 1030 (1892).

3) *Indian Antiquary*, XIX (1890), p. 233.

4) *Daçavaikalika-sûtra und-niryukti nach dem Erzahlungsgehalt untersucht und herausgegeben* (*Zeitschrift des deutsch. morgenl. Gesellschaft*, XLVI (1892), p. 581).

cation, où M. Leumann, continuant [1] ses études comparatives sur les légendes hindoues, suit un de ces récits, celui de Citta et de Sambhûta, à travers le canon, les commentaires et les narrations des jainas, les jâtakas des bouddhistes et l'épopée des brâhmanes, et essaie d'établir une sorte de tableau généalogique de toutes ces variantes d'un fond traditionnel commun [2].

Comme chez les bouddhistes et bien plus que chez les brâhmanes, la transition est insensible chez les jainas de la légende religieuse au conte, même au conte d'allure profane. Les deux sortes de récits, déjà juxtaposés dans plusieurs de leurs livres canoniques, constituent en grande partie le fond de la littérature des commentateurs et des hagiographes, et il n'y a pas de démarcation bien nette entre celle-ci et les recueils de contes proprement dits. Comme dans nos sermonnaires du moyen âge, le but d'édification parfois ne s'accuse que par le cadre et par quelques sentences, qu'il suffit de supprimer pour avoir tout le contraire d'un livre de piété. C'est plus ou moins à ce genre mixte qu'appartiennent les recueils et les spécimens de recueils publiés ou analysés par MM. Fr. L. Pullé [3] A. Weber [4] et Th. Aufrecht [5]. Bien que rédigés à peu près en sanscrit, ce sont des livres de lit-

1) Cf. le précédent Bulletin. t. XIX, p. 295.

2) *Die Legende von Citta und Sambhûta* (*Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes*, t. V (1891), p. 111 et VI (1892), p. 1). — Dans le même ordre de recherches et à propos de la « légende de la destruction de Dvarâvatî » publiée par M. Jacobi (cf. t. XIX, p. 290), voir les observations de M. Serge d'Oldenburg signalant des récits parallèles dans la collection des *Jâtakas* et dans le *Petavatthu* des bouddhistes, ap. *Zapiski* de la Section orientale de la Société impériale russe d'archéologie, t. VI (1892), p. 335 (en russe).

3) *Un progenitore indiano del Bertoldo*. Venezia, 1888. Huit contes sur le thème du « rustre avisé » tiré de l'*Antarakathâsamgraha* d'un certain Râjaçekhara. Le mémoire, qui contient en outre des considérations étendues sur la littérature des contes chez les jaınas, est dédié à la ville de Bologne, à l'occasion du huitième centenaire de la fondation de l'Université.

4) *Ueber die Samyaktvakaumudî, eine eventualiter mit* 1001 *Nacht auf gleiche Quelle zurück gehende indische Erzahlung* (*Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 25 juillet 1889). Le recueil est antérieur à 1432 A. D. et paraît être de source Digambara. Cf. aussi les observations de M. Serge d'Oldenburg traduites par M. Wenzel ap. *Journ. of the Roy. As. Soc.*, 1893, p. 341.

5) *Zwei Erzahlungen*, dans *Festgruss an R. von Roth*, Stuttgart, 1893, p. 129. Deux contes tires de la *Bharatakadvatrimçikâ*.

térature populaire, et c'est là précisément ce qui, sous le rapport du vocabulaire, de l'histoire des mœurs, des usages et des croyances, donne à ces productions d'ordinaire si médiocres, un intérêt parfois supérieur à celui des œuvres plus raffinées des brâhmanes. Sauf pour le style, qui est élégant et poli, on peut ranger dans la même classe le poème du moine et grand docteur Hemacandra, le *Sthavirâvalîcarita*, dont M. Jacobi a achevé l'édition [1]. Car, avec toute sa prétention [2] d'être de l'histoire, ce « livre des biographies des patriarches [3] » n'est guère qu'un recueil de contes et de contes parfois gaillards Et il ne suffirait pas de se rappeler à ce propos que Boccace a bien été un clerc; car Hemacandra, à côté de ses visées littéraires, a certainement prétendu écrire un livre d'édification, destiné à glorifier une église où régnait un ascétisme sévère. Comme le montre M. Jacobi, il n'a rien inventé et n'a fait que reproduire sous une forme plus élégante une tradition déjà ancienne et remontant, en partie du moins, à la littérature canonique.

Les écrivains jainas ont toujours tenu une certaine place dans la littérature sanscrite. Dans leurs luttes avec les mîmâ*m*sakas, dans leurs écrits sur la grammaire, sur la rhétorique, dans leurs œuvres de fiction, ils ont manié la prose technique ou commune avec une maîtrise qui parfois ne le cède en rien à celle des brâhmanes orthodoxes, et ils ont cultivé la poésie avec un égal succès. Je ne parlerai pas ici des œuvres de cette provenance publiées depuis quelques années dans la *Kâvyamâlâ* de Bombay, parce

1) *The Sthavirâvalî-carita or Paricishtaparvan, being an Appendix of the Trishashtiçalâkâpurusha-carita by Hemacandra*. Calcutta (*Biblioth. Indica*). Le fascicule v, qui contient la preface et l'analyse de M. Jacobi, ainsi que la fin des suppléments, n'a été ajoute qu'en 1891.

2) Prétention qui n'est pas absolument gratuite: car, ainsi que le fait remarquer M. Jacobi, il doit y avoir un grain de vérité au fond de toutes ces traditions. La distinction entre l'histoire et la fiction est d'ailleurs à peine admissible au point de vue purement indigène, l'Hindou et, dans le passé, l'Hindou même cultivé, etant *a priori* disposé à croire tout ce qu'il lit dans un livre.

3) Les chefs de l'église successeurs de Mahâvîra jusqu'à la 14e génération spirituelle, les *çrutakevalins* « ceux qui ont possédé toutes les quatorze sections du canon primitif » et les *daçapûrvins* « ceux qui ont possédé dix sections » de ce canon qui, après eux, a été perdu.

qu'elles appartiennent à la littérature pure. Je rappellerai seulement qu'ils paraissent avoir quelque droit à revendiquer comme ayant été des leurs, un des virtuoses les plus accomplis de la poésie classique, Mâgha, l'auteur du *Çiçupâlavadha*. Mais ils n'ont pas fait preuve parfois d'une moindre dextérité quand ils ont employé le langage et les procédés les plus raffinés de la poétique sanscrite à l'exposition ornée de leurs doctrines particulières. C'est une œuvre de ce dernier genre que l'*Upamitabhavaprapañcâkathâ* « l'Allégorie de la vie » de Siddharshi, dont M. Jacobi a publié le premier chant [1], celui où l'auteur trace le plan de son œuvre de propagande et de salut et justifie la méthode allégorique qu'il y a employée. Le poème, qui n'a probablement été surpassé que par le célèbre *Prabodhacandrodaya* de K*r*ish*n*amiçra, paraît digne de sa réputation et mériterait d'être publié *in extenso*. Enfin les jainas n'ont été que fidèles à leurs propres traditions littéraires, où les biographies des grands hommes soit sacrés, soit profanes, ont toujours tenu une grande place, en employant la poésie à chanter des faits contemporains. M. Bühler a fait connaître deux nouvelles productions de ce genre de semi-fictions, mais où l'histoire réelle trouve beaucoup à glaner : le *Sukritasamkîrtana* [2], où Arisi*m*ha célèbre les fondations et les libéralités faites en faveur de l'église par Vastupâla, le célèbre ministre des rois Vâghelas de *D*holkâ (première moitié du XIIIe siècle) et le *Jagadûcarita* [3], où Sarvâ*n*anda (fin du même siècle) relate les services rendus à ses coreligionnaires et aux rois d'A*n*hilvâ*d* par un riche marchand du nom de Jaga*d*û.

Toute cette littérature appartient aux Çvetâmbaras, ceux dont le clergé est « vêtu de blanc » et dont les petites communautés industrielles, commerçantes et presque toutes riches, sont ré-

1) *Upamitabhavaprapañcae Kathae Specimen.* Acte solennel de l'Université de Bonn du 3 août 1891. Sur l'auteur du poème, Siddharshi et ses autres œuvres (commencement du Xe siècle), cf. la notice de M. J. Klatt, ap. *Wiener Zeitschr. f. d. Kund. des Morgenl.*, vol. IV (1890), p. 61.

2) *Das Sukritasamkîrtana des Arisimha* (*Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1889).

3) *Indian Studies*, no 1. *The Jagadûcarita of Sarvânanda, a Historical Romance from Gujarât* (*Ibidem*, 1892).

pandues un peu partout dans l'Inde septentrionale, du Bengale au Sindh, sur la côte de Bombay et dans les pays mahrattes. C'est la seule jusqu'ici qui présente une tradition continue et dont l'inventaire ait pu être dressé d'une façon approximative. L'honneur d'avoir établi cet inventaire revient presque en entier à M. Weber. Dans le précédent Bulletin[1], j'ai mentionné la deuxième partie du deuxième volume de son Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de Berlin, partie qui comprenait l'inventaire du *Siddhânta*, des écrits canoniques avec leurs commentaires. Je suis heureux de pouvoir le féliciter aujourd'hui de l'achèvement de ce prodigieux travail qui restera pendant longtemps la première base de toute étude sur les jainas : la troisième partie de ce deuxième volume, à elle seule un gros in-quarto de 561 pages, comprend le reste de la littérature jaina avec les index et les additions[2].

Nos informations jusqu'ici sont beaucoup plus pauvres sur l'autre grande division de la secte, les Digambaras, « ceux qui sont vêtus d'air », parce que leur clergé a conservé, du moins pour certaines occasions, l'ancienne prescription de la nudité. Leurs communautés, plus agricoles que commerciales et moins riches que celles de leurs rivaux, sont maintenant représentées surtout dans le sud de l'Inde. En plusieurs de leurs usages et doctrines, ils sont plus archaïques que les Çvetâmbaras, sans qu'on puisse dire au juste si c'est pour être restés stationnaires, ou par suite d'un retour, d'une sorte de réforme vers le passé. Ils n'ont pas de canon proprement dit et rejettent celui de l'autre église, en partie comme interpolé et corrompu, en partie comme apocryphe. Ils possèdent pourtant une assez riche littérature reli-

1) T. XIX (1889), p. 281. La belle analyse du *Siddhânta* que je mentionnai en même temps, a paru depuis en traduction anglaise dans l'*Indian Antiquary*, t. XVII-XXI (1888-1892).

2) *Verzeichniss der Sanskrit- und Prâkrit-Handschriften der koniglichen Bibliothek zu Berlin. Zweiter Band. Dritte Abtheilung*. Berlin, 1892. — Cf. F. L. Pullé, *The Florentine Jaina Manuscripts*, dans les *Transactions* du 9e Congrès des Orientalistes, t. I, p. 214. — Ernst Leumann, *Liste von transcribirten Abschriften und Auszugen aus der Jaina Literatur*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, XLV (1891), p. 454 et XLVII (1893), p. 308.

gieuse et technique. Mais cette littérature est à peine représentée dans les collections de l'Europe et, dans l'Inde même, elle n'a encore été explorée que sommairement. Les données générales les plus récentes et les plus abondantes que nous en ayons, sont toujours encore celles que MM. Peterson et R. G. Bhandarkar ont consignées dans leurs beaux catalogues des collections de Bombay et de Poona [1]. Sur des points de détail, notamment des synchronismes entre l'histoire littéraire de ces jainas et celle des brâhmanes, un savant indigène, M. K. B. Pathak, a déjà tiré de ces livres de précieuses informations [2], et deux *pattâvalis* ou listes de succession des pontifes d'une de leurs églises ont été publiées et savamment interprétées par M. Hoernle [3]. Mais pour l'ensemble de leur doctrine et pour les origines de leur histoire, nous sommes toujours encore en la dépendance de leurs frères ennemis, les Çvetâmbaras [4]. D'autre part les résultats des recherches archéologiques ne leur ont pas, jusqu'ici, été beaucoup plus favorables. Ils n'ont rien à opposer aux grands et magnifiques sanctuaires du mont Abû et de Çatru*m*jaya, et les inscriptions assez nombreuses qui ont été publiées et où figure la mention de leurs *gacchas*, sont loin, et pour l'antiquité, et pour la continuité, de leur fournir une tradition comparable à celle que les documents trouvés à Cuttack et à Mathurâ établissent pour les Çvetâmbaras. Ce n'est même que dans ces dernières années qu'un groupe d'inscriptions vraiment important pour leur histoire est devenu accessible, je veux parler des inscriptions de Çrava*n*a Be*l*go*l*a en Mysore, pu-

1) Cf. le précédent Bulletin, t. XIX, p. 281.

2) *The Position of Kumârila in Digambara Jaina Literature*, dans les *Transactions* du 9e Congrès des Orientalistes à Londres, en 1892. — Je ne connais encore que par ses résultats un autre travail du même savant sur *Bhartrihari et Kumârila*, le numéro du *Journal* de la Société asiatique de Bombay qui doit renfermer ce travail, antérieur pourtant au précédent, ne m'étant pas encore parvenu.

3) *Two Pattâvalis of the Sarasvati Gaccha of the Digambara Jains*, dans *Ind. Antiq.*, t. XX (1891), p. 341.

4) On peut espérer que cette lacune sera progressivement comblée par le nouveau recueil mensuel consacré à la littérature des jainas du sud que M. B. Padmarâja vient de fonder à Bangalore.

bliées par M. B. Lewis Rice [1]. Celles-ci sont presque exclusivement religieuses : elles relatent les offrandes et les fondations faites sur la montagne sacrée, que domine l'image colossale de Gomateçvara, et perpétuent le souvenir des saints personnages qui, pendant des siècles, sont venus y séjourner et mourir de la mort des ascètes, le suicide par la faim. Malheureusement M. Lewis Rice, qui a déjà publié beaucoup d'inscriptions, semble rebelle aux leçons de l'expérience : il n'a pas encore appris ce que comporte d'autorité l'évidence nette, immédiate, d'un fait épigraphique. La première et la plus importante de ces inscriptions relate la venue et le suicide sur la montagne sainte d'un sanghapati (chef d'une congrégation) du nom de Prabhâcandra, et elle introduit ce récit en énumérant les anciens patriarches et en rappelant l'exode d'une communauté de jainas qui quittèrent Ujjayinî pour se dérober à une famine prédite par Bhadrabâhu. Il suffit d'un coup d'œil jeté sur le fac-similé pour voir que l'inscription ne peut pas être reportée plus haut que le VIIe siècle et que, par conséquent, il faut séparer par plusieurs centaines d'années les faits anciens qu'elle rappelle et la mort de Prabhâcandra qu'elle constate. M. Rice ne s'en est pas moins obstiné à la prendre pour un récit continu et, par complaisance pour des données légendaires bien postérieures, à y voir la preuve de la venue à Çrava*n*a Be*l*go*l*a, plus de trois siècles avant notre ère, du patriarche Bhadrabâhu [2] accompagné de Prabhâcandra et de ses autres disciples, parmi lesquels aurait été Candragupta, le roi Maurya contemporain d'Alexandre [3]. Il n'a pas osé pourtant aller

1) *Archaeological Survey of Mysore. Inscriptions at Çravana Belgola, a chief seat of the Jains. Published for Government.* Bangalore, 1889.

2) L'inscription ne dit pas un mot de cette venue; elle n'indique pas non plus avec nettete si, par le Bhadrabâhu qui annonça la famine, elle entend parler de Bhadrabâhu Ier, le contemporain des Mauryas, ou Bhadrabâhu II, que les traditions des Digambaras placent beaucoup plus tard, après notre ère. Mais il est probable qu'il s'agit de ce dernier, car le nom revient deux fois dans l'inscription, et sans connexion bien apparente.

3) M. Lewis Rice avait déjà donné cette interprétation en 1874, quand il publia l'inscription pour la première fois, dans l'*Indian Antiquary*, III, p. 153. Elle avait toujours été tenue pour suspecte, mais, en l'absence d'un fac-similé,

jusqu'au bout et faire du document un témoignage contemporain, antérieur aux édits d'Açoka : il s'arrête à une sorte de cote mal taillée tout aussi injustifiable, et le place quelque part du Ier au IVe siècle de notre ère. L'erreur a été presque aussitôt rectifiée par MM. Fleet [1] et Leumann [2]. Il n'en est pas moins regrettable que quinze pages in-quarto aient été employées par M. Rice à édifier ce roman, et cela en présence de faits avec lesquels un épigraphiste ne discute pas. Sa publication, à tant d'égards si méritoire, en est comme viciée dans le germe et sur le point le plus important.

Pour finir, je dois mentionner le grand recueil de noms propres jainas commencé par M. J. Klatt. L'homonymie est un des grands embarras des recherches historiques sur les jainas. Outre leur nom propre et leur nom patronymique, la plupart des personnages de marque ont un ou plusieurs noms religieux, et ceux-ci reviennent les mêmes avec une monotonie désespérante. De plus tous ces noms se rencontrent sous plusieurs formes. De là, une confusion à première vue inextricable. L'*Onomasticon* préparé par M. Klatt promettait de remédier à ces inconvénients dans la mesure du possible. Malheureusement un mal cruel a forcé l'auteur d'interrompre son œuvre. Une partie seulement en a été publiée comme spécimen [3]. Mais il est permis d'espérer qu'elle sera continuée par le soin pieux de ses amis.

Les jainas, tant Çvetâmbaras que Digambaras, sont en général très attachés à leur secte. Leur clergé, respecté et influent, entretient avec les communautés des rapports étroits, et les chefs de l'église font de fréquentes tournées d'inspection. Leur esprit de

toute discussion eût manqué de base. Le même dédain de l'évidence paléographique s'accuse d'une façon fâcheuse dans d'autres travaux de M. Rice.

1) *Bhadrabâhu, Candragupta and Sravana Belgola* (*Indian Antiquary*, t. XXI (1892), p. 156).

2) *Prabhâcandra's Epitaph, the oldest Digambara inscription* (*Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl.*, t. VII (1893), p. 382). — Cf. une note de M. Kielhorn (*ibidem*, p. 248) établissant le fait curieux que l'inscription 54 du recueil de M. Rice se trouve aussi et sous une forme plus correcte en manuscrit, ce qui tendrait à faire supposer que l'inscription sur pierre est un plagiat.

3) *Specimen of a Literary-bibliographical Jaina-Onomasticon.* Leipzig, 1892.

solidarité et d'assistance mutuelle est intense. Cela ne les a pas empêchés pourtant de conserver ou d'adopter beaucoup de pratiques, d'usages, de dévotions de l'hindouisme. Un grand nombre de leurs communautés ont pour prêtres des brâhmanes, ou ont recours du moins dans certaines occasions au ministère des brâhmanes. Ils ont maintenu la caste dans la vie civile : ils se disent *dvijas* et vaiçyas. Ils prétendent même ne pas former une caste à part, bien qu'ils en forment une ou, mieux, plusieurs en réalité : et cette prétention est parfois justifiée : les Agrawâls jainas, par exemple, sont frères de caste des Agrawâls vaish*n*avas. D'aucune façon ils n'entendent être séparés de la communauté hindoue et, lors du dernier recensement, en 1891, où on les avait comptés à part, ceux du Bengale ont réclamé contre cette décision auprès du gouvernement[1]. A beaucoup d'égards, ils appartiennent donc, eux aussi, à ce grand tout si complexe de l'hindouisme qu'il nous reste à examiner.

HINDOUISME

L'expression d'hindouisme n'est ni géographique, ni ethnique, ni nationale : elle est plutôt religieuse, mais dans un sens indéfinissable : à vrai dire, elle est un peu tout cela à la fois. On n'entre pas dans l'hindouisme au prix d'une profession de foi; il faut y être né ou s'affilier à l'une de ses innombrables sections, ce qui est une affaire lente, toute d'usage et, en quelque sorte, d'acclimatation. A un Européen, par exemple, il serait plus aisé de s'y faire recevoir comme dieu que comme membre. Y sont compris tous ceux qui, ayant pris racine sur le sol, ne s'en excluent pas eux-mêmes, qui ne sont ni musulmans, ni chrétiens, ni juifs, ni parsis, ni chinois. Des communautés professant des religions aussi arrêtées que les jainas et les Sikhs, en font partie, et il en était sans doute de même autrefois des bouddhistes, comme il en est de même encore aujourd'hui de ceux du Népal.

1) Voir cette pétition, par exemple, dans *North Indian Notes and Queries*, vol. II (1893), p. 183.

Les classes même les plus dégradées, celles dont l'ombre, dont l'approche seules sont une souillure, sont plutôt refoulées vers ses frontières qu'elles n'en sont exclues. Quant aux tribus à moitié sauvages qui vivent au fond des bois et des montagnes, elles s'y absorbent à mesure qu'elles se civilisent et consentent à oublier leur origine. Veut-on à toute force une définition plus brève, on a le choix entre plusieurs, toutes également bonnes, à la condition de se rappeler qu'elles sont ou trop larges, ou trop étroites, et parfois les deux à la fois. Pour faire partie de l'hindouisme, il faut, par exemple, appartenir à une caste, reconnaître certains privilèges aux brâhmanes, s'abstenir de la chair de vache, rendre à un degré quelconque, hommage à Çiva et à Vish*n*u. Chacun de ces traits généraux peut, mais dans une certaine mesure seulement, servir à le définir.

On comprend, quand il s'agit d'un ensemble de coutumes et de croyances si peu défini dans son état actuel, qu'il soit difficile d'observer un ordre historique, de distinguer nettement des époques, de se tracer un plan simple et de s'y conformer. Encore plus difficile serait-il d'être complet. Le champ est si vaste, bien plus vaste que l'Inde elle-même, les informations sont si diverses, si nombreuses, si disséminées, elles s'entre-croisent sur tant de points et la plupart se prêtent si peu à un résumé, que, comme dans les Bulletins précédents, je serai obligé, dans celui-ci, de me borner à des indications sommaires.

Ainsi, pour commencer par l'archéologie, je ne puis que renvoyer, sans entrer dans aucun détail, aux recueils où sont étudiés et décrits à des points de vue divers les vestiges de l'ancien hindouisme. Les deux premiers volumes de la « nouvelle série » de l'*Archaeological Survey of India* ont déjà été mentionnés plus haut [1]. A l'extrémité opposée de l'Inde, M. E. Hultzsch a recueilli les inscriptions gravées sur les murs des sanctuaires des « Sept Pagodes », de Conjévaram, de Tanjore, ou se rapportant à l'histoire des dynasties qui les ont fondés ou enrichis [2], et M. Alex.

1) T. XXVIII, p. 245.

2) *Archaeological Survey of India* (New Series), vol. III. *Southern India*, vol. II. *South-Indian Inscriptions, Tamil and Sanskrit, from stone and copper-*

Rea a dressé la liste des monuments historiques les plus intéressants de la présidence de Madras [1]. La simple énumération des travaux relatifs à l'épigraphie remplirait de nombreuses pages. On les trouve partout : outre les recueils qui leur sont exclusivement réservés, comme le *Corpus inscriptionum indicarum*, dont M. J. F. Fleet a publié le troisième volume contenant les inscriptions des Guptas et des dynasties contemporaines [2], l'*Epigraphia Indica* dirigée par M. J. Burgess [3], les Inscriptions de Çravana Belgola déjà mentionnées de M. Lewis Rice, les *Coorg Inscriptions* du même savant [4], dans les *Journaux* des Sociétés asiatiques de Paris, de Londres, de Calcutta, de Bombay, dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, dans la *Zeitschrift* orientale de Vienne, dans les volumes et dans les rapports détachés de l'*Archaeological Survey of India*, dans l'*Indian Antiquary*, parfois dans des recueils où on les chercherait le moins, comme dans le

plate edicts at Mamallapuram, Kanchipuram, in the North Arcot district, and other parts of the Madras presidency. Volume I, Madras, 1890. — *South-Indian Inscriptions. Tamil Inscriptions of Rajaraja, Rajendra-Chola, and others in the Rajarajesvara Temple at Tanjavur.* Vol. II, part I, Madras, 1891. — Volume II, part II, Madras, 1892.

1) *Archaeological Survey of Southern India. List of Ancient Monuments selected for conservation in the Madras presidency.* Madras, 1891.

2) *Corpus inscriptionum indicarum.* Vol. III. *Inscriptions of the Gupta kings and their Successors.* Calcutta, 1888. Le volume II, réservé aux inscriptions intermédiaires entre celles d'Açoka et celles des Guptas, n'est pas encore publié, ni même commencé, que je sache.

3) *Epigraphia Indica and Record of the Archaeological Survey of India.* Vol. I, parts I-VIII. Calcutta, 1888-1891. Vol. II, parts IX-XIII (non achevé) 1892-1893. Dans le deuxième volume une place a été faite à l'épigraphie musulmane. Un pareil mélange se comprendrait dans une monographie. Mais ici, je crains que la décision n'ait été une méprise. Dans les conditions où ils sont publiés, dans l'*Epigraphia*, les deux sortes de documents s'adressent à des publics différents. D'ailleurs les deux domaines sont l'un et l'autre assez vastes pour qu'il y ait tout avantage à les maintenir séparés. A partir du 1er janvier 1894, l'*Epigraphia Indica*, annexée désormais à l'*Indian Antiquary*, a passé sous la direction de M. Hultzsch. Le nom du nouveau directeur est une sûre garantie que l'œuvre de M. Burgess sera dignement continuée.

4) *Coorg Inscriptions. Translated for Government.* Bangalore, 1886. Sept ans auparavant, M. Lewis Rice avait déjà publié ses *Mysore Inscriptions, translated for Government.* Bangalore, 1879.

Pandit[1] de Bénarès et dans le *Kâvyamâlâ*[2] de Bombay, sans compter les publications locales dont le titre même ne parvient pas en Europe. Les documents ainsi mis au jour sont aussi précieux pour l'histoire religieuse que pour l'histoire politique. Ils en fournissent non seulement la charpente, mais aussi une partie du détail. Ce n'est que par eux qu'on pourra tracer un jour la marche des religions hindoues depuis les temps anciens où des sectaires brâhmaniques, les *âjîvikas*, « ceux qui pour la vie durant (faisaient vœu de chasteté et de pauvreté) », habitaient des monastère taillés dans le roc, comme leurs confrères bouddhistes et jainas; qu'on arrivera peut-être à établir la statistique de ces religions dans le passé, à en déterminer l'aire géographique aux différentes époques, à préciser les modifications du culte, à assigner une date à l'introduction de dévotions et de divinités nouvelles[3], à suivre les déplacements et la répartition ancienne des corporations religieuses, des *gotras* et autres associations brâhmaniques, à obtenir des données plus positives sur l'administration des sanctuaires et sur le régime des biens d'église, toutes choses qu'on ne fait encore qu'entrevoir, parce que les informations que donne la littérature restent flottantes, tant qu'elles ne sont pas fixées par les résultats de l'épigraphie[4].

On trouvera, dans un mémoire de M. J. Burgess[5], un bon ré-

1) N^{os} de février et de mars 1890.

2) Ce recueil mensuel contient une section spéciale réservée aux inscriptions, sous la rubrique *Prâcînalekhamâlâ*. Ce sont des reproductions, non des éditions originales.

3) On sait que ce sont les données d'une branche d'études toute voisine, la numismatique, qui ont permis à M. Aurel Stein d'établir le rôle joué dans l'Inde par les divinités iraniennes aux premiers siècles de notre ère : *Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins*, dans *Oriental and Babylonian Record*, 1887, et *Indian Antiquary*, XVII (1888).

4) Voir par exemple quel jour une seule inscription a jeté sur l'histoire des Nakulîça- ou Lakulîça-pâçupatas (*Epigr. Indica*, t. I, p. 271). — Par contre il n'y a rien à retenir des spéculations mythologiques dont M. de Gubernatis a cru devoir entourer la présentation au Congrès de Londres (1892) d'un *mangalayantra*, d'une amulette diagramme en l'honneur de la planète Mars. *Transactions* du Congrès, t. I, p. 462.

5) *Archaeological Research in India*, dans les *Actes* du 8e Congrès des Orientalistes tenu en 1889 à Stockholm : Section aryenne, p. 1, Leide, 1892.

sumé de l'histoire de ces recherches archéologiques dans l'Inde, surtout de la part qu'y a prise le gouvernement, de leur histoire en quelque sorte officielle qui, par suite d'incessants changements, s'est fort embrouillée dans ces dernières années. Le côté faible jusqu'ici a été la partie artistique et pittoresque. On manquait de bonnes représentations des monuments faites sur un plan d'ensemble et pouvant être acquises à un prix abordable. Sous ce rapport nous sommes mieux pourvus maintenant, grâce à M. Gustave Le Bon. Déjà dans son ouvrage richement illustré, *Les civilisations de l'Inde*[1], il nous avait donné des vues exactes et bien choisies de beaucoup de vieux monuments : il en a réuni un plus grand nombre encore dans une récente publication[2]. C'est jusqu'ici le recueil le mieux documenté que nous ayons sur l'ensemble de l'art monumental hindou. Une collection semblable est annoncée par M. Jas. Burgess. Malheureusement elle sera d'un prix si élevé que bien peu de travailleurs pourront la posséder.

Avant de quitter ce domaine de l'archéologie hindoue, du moins en ce qui concerne l'Inde propre, il me faut mentionner quelques travaux appartenant à cette branche spéciale qui a pour objet de rechercher l'origine et la signification primitive de certaines formes d'art et leur transmission, à l'état de symboles, de peuple à peuple. M. Goblet d'Alviella a poursuivi ses études sur ce terrain glissant[3], et il les a résumées dans un ouvrage d'ensemble[4]. Une part de spéculation et même de spéculation risquée est inévitable en pareille matière. Il faut dire pourtant, à l'éloge de M. Goblet d'Alviella, qu'il a traité son sujet non seulement avec beaucoup de savoir, mais avec une certaine prudence : il tient grand compte des probabilités historiques, il expose impartialement les diverses explications qu'on peut donner de ces sin-

1) Paris, 1887. Cf. t. XIX (1889), p. 277.

2) *Les monuments de l'Inde*. Ouvrage illustré d'environ 400 figures : héliotypies, dessins, cartes et plans, exécutées d'après les photographies et les documents de l'auteur. Paris, 1893.

3) Cf. t. XIX (1889), p. 268.

4) *La migration des symboles*. Paris, 1891. Cf. *Revue des Deux-Mondes*, 1er mai 1890.

gulières rencontres et, en somme, il montre une préférence marquée pour les solutions simples et naturelles[1]. On ne peut pas toujours en dire autant des hypothèses de MM. W. Simpson[2], W. F. Sinclair[3] et J. F. Hewitt[4] sur les mêmes ou sur d'autres points de symbolique figurée hindoue. Je ne sais ce qu'il est advenu d'un certain *Archaeological Survey of Bengal*, dont je n'ai vu que deux rapports[5], où l'un des anciens assistants du général Cunningham, M. J. D. Beglar, devenu ici Melik-Beglaroff, nous sert les découvertes les plus étranges sur la genèse de certains éléments de l'architecture des pagodes.

L'hindouisme se résume dans les religions de Çiva et de Vish*n*u, qui ont fini par se superposer à peu près partout à l'infinie diversité des cultes locaux et par y introduire une certaine unité. L'histoire ancienne de ces deux puissants courants religieux est encore obscure. Mais il faut remonter jusqu'aux tout premiers documents de la piété hindoue pour n'en pas sentir la présence en quelque sorte vivante. Sous une forme ou sous une autre, ils ont dû côtoyer longtemps le ritualisme védique et y faire une sorte de compensation nécessaire. Dans la légende épique, nous assistons à leur triomphe. Seulement, dans la rédaction où cette légende nous est parvenue, tout le possible a été fait pour les ramener à une orthodoxie éclectique et plus ou

1) Voici l'énumération de quelques travaux détachés de M. Goblet d'Alviella sur le même sujet : *Des symboles qui ont influencé la représentation figurée des pierres coniques chez les Sémites*, dans cette *Revue*, t. XX (1889), p. 135; *De la croix gammée ou svastika. Étude de symbolique comparée.* Extrait des *Bulletins de l'Académie royale de Belgique*, 3e série, t. XVIII, n° 8, Bruxelles, 1889; *Les arbres paradisiaques des Sémites et des Aryas* (*Ibidem*, 3e série, t. XIX, n° 5, Bruxelles, 1890); *Note complémentaire sur le thème symbolique de l'arbre sacré entre deux créatures affrontées* (*Ibidem*, 3e série, t. XXIV, nos 9-10, Bruxelles, 1892).

2) *The Kalasa or Water-Pot in connection with Burial Rites* (*Journal of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Irel.*, 1889, p. 689) ; *The Trisula Symbol* (*Ibidem*, 1890, p. 299).

3) *The Kalasa or Water-Pot, in Indian architecture* (*Ibidem*, 1889, p. 690).

4) *The Trisula* (*Ibidem*, 1890, p. 488).

5) *Archaelogical Survey of Bengal. Report* 1887 *and* 1888 *by Joseph Daviditch Melik-Beylaroff, Archaelogical Surveyor, Bengal.* Deux fascicules, Calcutta, 1888.

moins fictive. Peut-être ces récits se prêteront-ils à une interprétation plus précise, quand on sera mieux informé touchant l'ancienne littérature des sectes, les *angas* des çivaïtes du sud, les *tantras* de ceux du nord, les livres des Bhâgavatas, des Pâñcarâtras, des Mâheçvaras et autres communautés dont l'épopée et les inscriptions attestent l'existence et sur le compte desquels on sait encore si peu de chose[1]. Les dernières années ne nous ont pas apporté, que je sache, de nouveaux éclaircissements à ce sujet, et il nous faut toujours encore passer immédiatement de l'épopée aux Purâ*n*as, qui, tout en étant plus franchement sectaires, sont loin d'être une source de première main, directement utilisable pour l'histoire. Dans la collection de la *Bibliotheca Indica*, la mort de M. Râjendralâl Mitra semble avoir décidément condamné l'*Agni-Purâna* à rester incomplet. Par contre le *Vâyu-P.*[2] et le *Kûrma-P.*[3] ont été achevés. Le *Varahâ-P.* a progressé de sept fascicules depuis le dernier Bulletin[4], le *Vrihannâradîya-P.*, d'un seul[5]. De plus ont été commencées une édition du *Vrihaddharma-P.*[6], un *Upapurâna* ou Purâ*n*a secondaire, et une traduction anglaise du *Mârkandeya-P.*[7]. Une édition critique du *Padma-P.*, préparée par feu Viçvanâth Nârâya*n*a Ma*nd*lik et publiée

1) Le seul traité publié qui passe pour faire partie de l'ancienne littérature sectaire des vishnouites, est le *Pâñcarâtra*, édité dans la *Bibliotheca Indica*. Dans sa rédaction actuelle, je ne puis pas le tenir pour un vieux livre.

2) *The Vâyu Purâna, a System of Hindu Mythology and Tradition*, vol. II. *Edited by Râjendralâla Mitra.* Calcutta (7 fascicules, achevé en) 1888. Le premier volume a été achevé en 1880.

3) *The Kûrma Purâna, a System of Hindu Mythology and Tradition. Edited by Nîlmani Mukhopâdhyâya Nyâyâlankâra.* Calcutta (9 fascicules, achevé en) 1890.

4) *The Varâha Purâna, edited by Pandit Hrishîkeça Çastrî.* Calcutta, fascic. I-XIII, 1887-1889. Cf. t. XIX (1889), p. 166. Je ne suis pas bien sûr du nombre des fascicules parus, les numéros de la *Bibliotheca Indica* ne me parvenant qu'assez irrégulièrement.

5) *The Vrihannâradîya Purâna, edited by Pandit Hrishîkeça Çâstrî.* Calcutta, fascic. I-VI, 1886-1891.

6) *The Vrihaddharma Purâna, edited by Pandit Haraprasâd Çâstrî.* Calcutta, fascic. I-III, 1888-1892.

7) *The Mârkandeya Purâna, translated by F. E. Pargiter.* Calcutta, fascic. I-III, 1888-1891.

par les soins des éditeurs de l'*Anandâçrama Sanskrit Series*, est annoncée de Poona [1]. Dans cette même dernière collection ont paru le premier volume de la *Sûtasamhitâ* [2] (avec le commentaire d'un certain Mâdhavâcârya), un volumineux traité de spéculation mystique, qui fait partie du *Skanda-P.*, ce grand réservoir d'écrits anonymes et apocryphes de toute provenance, et le *Saura-P.* [3], un très curieux upapurâna, plein de renseignements précieux sur le rituel des çaïvas du moyen âge, qui servent de cadre à une charge à fond contre le célèbre Madhvâcârya (XIIe siècle) et sa secte. L'auteur de cette engeance maudite, pire que les bauddhas, les jainas, les kâpâlikas et tous les mécréants pris ensemble, aurait été une incarnation de son homonyme, le démon Madhu, né dans l'Andhradeça, du commerce d'un brâhmane avec une veuve brâhmanî, et c'est de là que sa doctrine se serait répandue pour la perte du monde dans les contrées de l'Inde du sud et, avec l'appui des Mlecchas et de toutes sortes de gens impurs, jusque dans l'Aryâvarta, sur les bords sacrés du Gange. Tout cela, bien entendu, est annoncé sous forme de prédiction par le bienheureux rishi Vyâsa. Mais le débordement de haine est trop authentique pour qu'il ne s'y trouve pas quelques souvenirs d'histoire réelle. Pour le *Bhâgavata-P.* commencé par Burnouf et resté de nouveau en détresse après la mort de M. Hauvette-Besnault, je puis annoncer que l'entreprise sera continuée, du moins quant à la traduction. En attendant, une belle édition avec une *Bâlaprabodhinî* basée sur le commentaire de Vallabhâcârya et rédigée par un descendant du réformateur, Giridhara, a été publiée à Bombay par le libraire Mukundjî assisté de trois autres pandits [4]. M. l'abbé Roussel a essayé de dégager du poème les idées que les Hindous se font de l'incarna-

1) L'édition, qui comprendra cinq volumes, doit être achevée en 1894. Le premier volume, annoncé pour le mois d'août 1893, n'est pas encore parvenu en Europe.

2) *The Sùtasamhitâ with the Commentary of Çriman Mâdhavâcârya. Edited by Pandit Vâsudeva Çâstri Panaçîkara.* Part. I, Poona, 1893.

3) *The Saura Purâna by Çrimat Vyâsa. Etited by Pandit Kâçinâtha Çâstrî Lele.* Poona, 1889.

4) *Çrîmadbhâgavatam Bâlaprabodhinîtîkâsametam.* 13 parties. Bombay, samvat 1946 et çaka 1812 (1890).

tion de la divinité [1]. C'est d'extraits de divers Purâ*n*as et Tantras, et aussi de morceaux attribués à Çankara et à d'autres qu'est formée la composition toute moderne du *Brihatstotraratnâkara*, imprimée récemment à Bombay [2], et dont le même savant a donné des spécimens dans le *Muséon* [3]. Enfin je dois mentionner deux dissertations sur les Purâ*n*as dues à des savants indigènes, MM. Ma*n*ilâl N. Dvivedi et Bhagwânlâl R. Bâdshâh. Dans celle du premier [4] on passera volontiers sur des rapprochements bizarres entre les rêveries de ces poèmes et les résultats de la science moderne, car on y trouvera du moins des réflexions justes sur les liens qui rattachent certains mythes pouraniques aux plus vieilles spéculations de l'Inde. Dans celle du second [5], qui traite surtout des *avatâras* et se rapproche ainsi du travail de M. l'abbé Roussel, cet appoint même fait défaut : elle montre simplement quel trouble des idées européennes mal digérées peuvent engendrer dans un cerveau hindou.

Après l'épopée et les Purâ*n*as, dont quelques-uns descendent très bas, nous pouvons passer légèrement sur les travaux relatifs aux œuvres ordinaires de la poésie sanscrite. A l'occasion, ces œuvres pourront servir à fixer un détail, si elles sont datées; mais, pour l'objet qui nous occupe ici, elles sont vouées au lieu commun. Ainsi, M. Sylvain Lévi, dans son excellent ouvrage sur le théâtre indien [6], a insisté à plusieurs reprises sur les rapports de ce théâtre avec la religion; mais, bien que le drame hindou

1) *L'Incarnation d'après le Bhâgavata Purâna*, dans *Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques tenu à Paris, avril* 1891.

2) A la Jagadîçavara Press, par Hariprasâda, en 1887.

3) *De la priere chez les Hindous* (étude publiée dans le *Muséon*). Louvain, 1890.

4) *The Purânas*, dans *Actes* du Congrès de Stockholm (1889), Section aryenne, p. 201. Leide, 1893.

5) *Aryan Theory of Divine Incarnation*, dans *Transactions* du Congrès de Londres (1892), vol. I, p. 128. Londres, 1893.

6) *Le Théâtre indien*, thèse présentée à la Faculté des lettres de Paris. Paris, 1890. Cf. *Revue critique* du 10 octobre 1892. — Je note de suite quelques publications subséquentes sur la littérature dramatique: Friedrich Rosen, *Die Indarsabhâ des Amânat. Neuindisches Singspiel in lithographischem Originaltext, mit Uebersetzung und Erklærungen sowie einer Einleitung über das hindustani-*

soit resté religieux en dehors, que les sujets en soient pris d'ordinaire dans la légende sacrée et qu'une pièce soit une sorte d'œuvre pie, je crains qu'il ne se soit fait quelque illusion quant à la valeur réelle de ces rapports. Ceux-ci ne deviennent vraiment instructifs que dans la littérature technique, dans les écrits qui donnent le développement des anciens systèmes de philosophie religieuse et de cet ensemble de coutumes et d'usages désigné par le terme commun de *smriti*. La plupart des travaux qui seraient à signaler de ce chef ont été déjà mentionnés plus haut, dans la partie du présent Bulletin relative au brâhmanisme. Je n'y reviendrai pas ici, du moins pour la littérature des *darçanas*; mais, pour la *smriti*, je dois en ajouter quelques-uns où les auteurs, tout en jetant un regard rétrospectif sur le passé, ont eu surtout pour objet d'y rattacher et de décrire le présent. Je ne connais pas le manuel dans lequel M. Dayaram Gidumal a recueilli les avis des juges les plus autorisés sur les mariages précoces, sur les conditions faites à la veuve et, en général, sur le régime légal auquel est soumise la femme hindoue[1]. Mais on trouvera en note l'indication de quelques travaux où ces questions qui passionnent plus que jamais l'opinion indigène, parce qu'elles touchent à tout l'ensemble de ses traditions, sont discutées au point de vue hindou[2]. M. R. G. Bhandarkar a repris l'examen des origines de ces questions dans la vieille smriti[3], et maintenu ses conclusions contre les critiques qu'y avait faites M. Jolly[4], tandis que M. Nîl-

sche Drama, Leipzig, 1892. — August Conrady, *Das Hariçcandranrityam. Ein alt, nepalesisches Tanzspiel. Mit einer grammatischen Einleitung herausgegeben* Leipzig, 1892. — H. H. Dhruva, *The Rise of the Drama in the Modern Vernaculars of India* dans *Transactions* du Congrès de Londres (1892), vol. I, p. 297. Londres, 1893.

1) *The Status of Woman in India : or a Hand-book for Hindu Social Reformers*. Bombay, 1889.

2) Tripura Charan Banerjea, *The marriage of Hindu Widows* (*Calcutta Review*, octobre 1889). — Anonyme, *Child marriage and Enforced Widowhood* (*Asiatic Quarterley Review*, 1890). — Guru Proshad Sen, *The Hindu family* (*Calcutta Review*, octobre 1892).

3) *History of Child-marriage*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, XLVII (1893), p. 143. Cf. la réplique de M. Jolly, *ibidem*, p. 610.

4) Cf. t. XXVII, p. 285.

kanta Chatterjî les a étudiées dans un de leurs points douloureux actuels, le koulinisme [1], cette plaie des classes supérieures du Bengale, où des brâhmanes de haute caste, parfois des vieillards, se mettent pour ainsi dire à l'encan pour épouser par douzaines et plus les filles encore dans l'enfance de familles riches, jalouses d'ennoblir ainsi leur sang. M. Bühler a montré la persistance de la vieille coutume sur un autre point, le rachat du sang ou « wergeld », que M. Roth a trouvé dans le Véda[2], et qui a duré jusqu'à nos jours, presque dans les mêmes conditions, chez les Râjpouts[3]. Je renvoie en note quelques autres mémoires sur la coutume[4] : d'autres encore, d'un caractère plus particulier, viendront mieux à leur place quand j'aurai à parler du folk-lore et des superstitions locales.

Presque autant de services pourront rendre non seulement les chroniques comme la *Râjataranginî*, la célèbre histoire des rois de Kashmîr, dont M. Aurel Stein a donné la première édition critique[5], mais en général les compositions historiques, ou semi-historiques, ou même simplement écrites à l'occasion de faits historiques. J'ai mentionné plus haut quelques œuvres semblables chez les jainas; les brâhmanes ont eu aussi les leurs, dont plusieurs sont publiées, mais qui toutes méritent d'être recherchées et mises en lumière. Quelque faible qu'y soit parfois la part de la réalité, elle suffit pour les détourner d'autant du

1) *Kulinism amongst the Brahmins in Bengal* (*Calcutta Review*, juillet 1891).

2) Cf. t. XIX, p. 126.

3) *Das Wergeld in Indien*, dans *Festgruss an R. von Roth*, Stuttgart, 1893, p. 44. Dans le même recueil, M. L. von Schrœder a traité du même sujet au point de vue préhistorique et indo-européen : *Indogermanisches Wergeld*, p. 49. Il signale de singulières coïncidences entre les tarifs germains, slaves et hindous.

4) Surgeon Major K. R. Kirtikar, *On the Ceremonies observed among Hindus during Pregnancy and Parturition*, dans *Journal of the Anthropological Soc. of Bombay*, I (1889), p. 394. — Sarat Chandra Mitra, *Burial Customs among the Bhuinhâr Brâhmans in the Sâran district, Behar* (*Ibidem*, III (1893), n° 1). Les enfants, les filles non mariées, les garçons qui n'ont pas encore reçu le cordon sacré et les sannyâsins sont enterrés. — Tribowandas Mangaldas Nathubhai, *Name-giving Ceremony on a New-born Child* (*Ibidem*, III, n° 2). Ces trois mémoires décrivent la pratique moderne.

5) *Kalhana's Râjataranginî or Chronicle of the kings of Kashmir*, vol. I. *Sans-*

thème convenu et du lieu commun. Le *Harshacarita*[1] composé par Bâ*n*a en l'honneur de son patron, le roi Harshavardhana de Canoje, qui fut aussi, au VIIe siècle, le protecteur de Hiouen-Thsang, n'est en somme qu'un roman, parfois un simple recueil de contes; l'étude en sera pourtant plus rémunératrice, même pour l'historien des religions, que celle de tel poème en l'honneur de Çiva ou de Vish*n*u. La libre fiction même, telle que la *Kâdambarî*[2] du même auteur, malgré le monde conventionnel où elle se meut, sera souvent plus instructive que les œuvres dont le sujet est pris directement dans la légende sacrée. Par une sorte de loi de compensation nécessaire, l'auteur aura été obligé de mettre d'autant plus d'observation vraie dans son cadre que celui-ci est plus imaginaire[3]. Cette part de vérité du moins idéale va grandissant quand ces productions sont rédigées en langue vulgaire, à mesure qu'elles sont plus franchement populaires et se rapprochent davantage de la vie réelle. On sait quel parti Tod et Kinloch Forbes ont tiré jadis des chroniques et des légendes râjpoutes et, plus récemment, M. R. C. Temple des ballades des chanteurs ambulants du Penjâb[4]. Fussent-elles

krit Text with Critical Notes. Bombay, 1892. Je n'ai pas vu une autre édition, moins coûteuse, faite à Bombay, la même année, par Durgâprâsada. Le volume I, seul publié, ne contient que les livres I-VII. Une nouvelle traduction anglaise par M. R. C. Dutt, a paru à Calcutta en deux volumes, 1887.

1) *The Harshacarita of Bânabhatta with the Commentary (Sanketa) of Çankara. Edited by Kâçinâth Pândurang Parab and Çâstri Dhondo Paraçurâm Vaze.* Bombay, 1892. Une autre édition, préparée par M. Führer, dans la *Bombay Sanskrit Series*, n'a pas encore paru.

2) *Kâdambarî by Bâna and his Son, edited by Peter Peterson.* Part. II. *Introduction and Notes.* Second edition. Bombay, 1889, forme le n° XXIV de la *Bombay Sanskrit Series.* L'introduction contient une analyse étendue du Harshacarita. Le volume I, contenant le texte, est de 1885.

3) La même observation s'applique aux œuvres du théâtre. Le *Mâlavikâgnimitra* et le *Mâlatîmâdhava*, par exemple, fournissent plus de données à l'histoire des idées religieuses que les pièces mythologiques. Les petites comédies, les farces, les satires sont pleines de traits de mœurs qui paraissent pris sur le vif. On pourrait dire de cette littérature qu'elle est d'autant plus instructive que le sujet en est plus profane.

4) Dans ses *Legends of the Panjâb.* Le IIIe volume de cette précieuse collection ne paraît pas avoir été achevé, du moins je n'ai plus rien reçu depuis le cahier de septembre 1886.

apocryphes comme le célèbre *Prithirâj Râsaü*[1] et absolument fausses quant aux faits, elles ne le sont pas quant aux idées et aux coutumes, qu'elles reflètent fidèlement pour l'époque et pour le milieu où elles ont été composées. Même pour des temps plus près de nous, cette littérature essentiellement native et dont l'écho vient si rarement en Europe, a beaucoup à nous apprendre, comme on pourra s'en convaincre par les intéressantes notices que M. K. T. Telang a tirées des chroniques mahrattes[2]. Peu de lectures nous font aussi bien saisir la manière d'être et de penser des indigènes que ces extraits, le dernier présent que nous aura fait l'aimable et savant Hindou. A plus forte raison cette littérature doit-elle nous intéresser quand elle est directement religieuse, comme l'œuvre de Tulsìdâs, encore aujourd'hui, après trois siècles. le poète le plus populaire de l'Hindoustan oriental, œuvre si savamment analysée par M. Grierson[3], ou celle des chantres inspirés du pays mahratte, dont M. J. Murray Mitchell nous a donné de nouveaux extraits[4]. Comme l'œuvre de Tulsìdâs, les chants lyriques de Dnyâneshvar,

1) La publication (texte et traduction) de ce poème de Cand Bardâî entreprise dès 1873 dans la *Bibliotheca Indica* par MM. Beames et Hoernle, est aussi interrompue depuis 1886. Le fait est regrettable, bien qu'il soit à peu près certain aujourd'hui que le poème est apocryphe et de beaucoup postérieur au fameux roi Cauhâna qu'il prétend célébrer. Pour un autre poème sur le même sujet, contemporain et plus respectueux des faits, en sanscrit, le *Prithivîrâja-vijaya*, retrouvé par M. Buhler au Kashmîr, voir *Proceedings of the As. Soc. of Bengal*, 1893, p. 94 et *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl.*, VII (1893), p. 188. Il est à espérer que M. J. Morison, l'auteur de cette dernière notice, se décidera à publier le poème.

2) *Gleanings from Marathi Chronicles*, dans *Transactions* du Congrès de Londres (1892). Vol. I, p. 252, Londres, 1893. M. Kâçinâth Trimbak Telang est mort le 1er septembre 1893, âgé seulement de quarante-trois ans. Voir la notice émue que sir Raymond West lui a consacrée dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1894, p. 103.

3) *Notes on Tul'sî Dâs*, dans *Indian Antiquary*, XXII (1893), p. 89, 123, 197, 225, 253. La plupart des œuvres de Tulsìdâs ont été plusieurs fois imprimées dans l'Inde. L'une d'elles, *Tul'si Sat'saî with a short commentary, edited by Pandit Bihâri Lâl Chaube*. Calcutta, fascic. I-III, 1888-1890, est en cours de publication dans la *Bibliotheca Indica*.

4) *The Chief Marathî Poets*, dans *Transactions* du Congrès de Londres (1892), p. 282. Londres, 1893.

de Nâmdev, de Tukârâm ont été recueillis et imprimés dans l'Inde. Il serait à souhaiter que M. Murray Mitchell, qui les a beaucoup étudiés et en a donné à plusieurs reprises des spécimens, les mît par une traduction plus ample à la portée des lecteurs d'Europe. Ils en seraient aussi dignes que les quatrains anonymes du *Nâladiyâr* tamoul, ce *Vellâlar Vedam* ou « Véda des laboureurs », récemment publié par le Rév. G. U. Pope[1], à qui nous devions déjà la meilleure édition du *Kural*. Je mentionne en note quelques autres travaux relatif à ces œuvres en langue vulgaire[2] ; mais je dois encore signaler tout spécialement la publication posthume d'un mémoire de Burnell sur le culte des malins esprits ou *Bhûtas* dans le sud de l'Inde, où l'infatigable chercheur a décrit *de visu* les pratiques des *devil-dancers* chez les Tuluvas et recueilli un grand nombre de leurs chants[3].

1) *The Nâladiyâr, or Four Hundred Quatrains in Tamil, with Introduction, Translation, and Notes, Critical, Philological, and Explanatory, to which is added a Concordance and Lexicon.* Oxford, 1893.

2) G. A. Grierson, *The Modern Vernacular Literature of Hindustan*, dans *Journal of the As. Soc. of Bengal for* 1888. *Special Number*, Calcutta, 1889. Cf. Actes du Congrès des Orientalistes, Vienne, 1888, Section aryenne, p. 157. Ces deux publications de M. Grierson renferment de précieuses informations sur la littérature des *Bhaktas* et sur l'hagiographie sectaire. — Le même, *On the Early Study of Indian Vernaculars in Europe*, dans *Journ. of the As. Soc. of Bengal*, 1895, p. 41. — Le même, *Select specimens of the Biharî Language*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.*, XLIII (1889), p. 468. — J. F. Fleet, *A Selection of Kanarese Ballads*, dans *Ind. Antiq.*, XIV, 293; XV, 349; XVI, 356; XVIII, 353; XIX, 413. — Putlibai D. H. Wadia, *Parsi and Gujarati Hindu Nuptial Songs* (*Ibidem*, XIX, 374; XXI, 113). — Kanakasabhai Pillai, *Tamil Historical Texts* (*Ibidem*, XIX, 329; XXI, 281). — C. Brito, *Tiruvâthaurârpurânam* dans *The Orientalist*, III (1889) p. 174 (un poème civaïte tamoul ; inachevé). — On trouvera un grand nombre d'extraits, de poésies, de proverbes, dans les *North Indian Notes and Queries*, dirigées depuis 1891 par M. William Crooke. — Un recueil périodique, l'*Aryasamudaya*, fondé à Bombay en 1888 et dans lequel devait être publiée la littérature, tant en sanscrit qu'en langue vulgaire, de la secte de Vallabhâcârya, n'a pas dépassé un ou deux fascicules spécimens. — Les *Chants populaires des Afghans* de M. J. Darmesteter, Paris, 1890, les *Balûcische Texte* de M. W. Geiger (*Zeitschr. d. d. morgenl. Gesellsch.*, XLIII, 579 et XLVII, 440); les *Folk-Songs of Ladak and Baltistan* du Rév. H. Hanlon (*Transactions* du Congrès de Londres (1892), II, 613), appartiennent au monde musulman ou tibétain.

3) *The Devil Worship of the Tuluvas, from the Papers of the late A. C. Bur-*

Avec plusieurs des travaux qui viennent d'être énumérés nous avons déjà franchi la limite de ce qu'on résume sous le nom de folklore, domaine à lui seul très vaste dans l'Inde, dont l'innombrable population se divise en une infinité de communautés distinctes par leurs institutions, leurs croyances, leurs usages, leurs traditions, leur degré de culture, depuis l'état sauvage jusqu'à la civilisation la plus raffinée. Il nous reste à le parcourir rapidement, autant du moins que j'ai pu l'explorer moi-même ; car, de tout ce qui s'est publié sur la matière, la moindre partie seulement est arrivée à ma connaissance.

Les brâhmanes n'ont pas, comme les bouddhistes, assigné aux contes et aux apologues une place à part dans leur canon (en dehors du Véda, ils n'ont pas de canon ou, plutôt, ils en ont un grand nombre) ; mais ils ne les ont pas moins cultivés. Comme eux, ils en ont fait un moyen d'enseignement : dans la classification systématique de leur littérature, ils les ont rattachés au *nîtiçâstra*, à « l'art de se conduire », et ce sont eux probablement qui ont inventé l'ingénieux procédé de les enchâsser par groupes dans un récit plus général servant de cadre commun. Deux recueils semblables sont chez eux fort anciens : le *Pancatantra* et la *Brihatkathâ*. Pour le premier qui, par des intermédiaires pehlvis, syriaques, arabes, est arrivé d'assez bonne heure en Occident, je n'ai à signaler que les recherches de M. J. Brandes sur les versions malaises [1]. L'autre, la *Brihatkathâ* de *Gunâdhya*, qui

nell, dans *Indian Antiquary*, XXIII (1894), 1. La notice de Burnell, qui remonte à 1872, est accompagnée de supplements par feu le missionnaire A. Mænner, et de notes par M. R. C. Temple.

1) *Het onderzoek naar den oorsprong van de Maleische Hikâyat Kalila dan Damina*. Extrait du *Feestbundel aan Prof. M. J. de Goeje*. — Le même, *Een paar bijzonderheden uit een handschrift van de Hikayat Kalila dan Damina*, dans *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, XXXVI (1893), p. 394. — Cf. du même : *Dwerghert-verhalen uit den Archipel. Javaansche verhalen. Maleische verhalen* (*Ibidem*, XXXVII (1893). (Il s'agit des récits dont le héros est l'animal malin, notre renard, le chacal des Hindous, chez les Javanais le kantjil, chez les Malais le palanduk), et une note sur des fables indiennes figurées sur des images de Kâla trouvées à Panataran, Java, ap. *Notulen* des séances de la Société de Batavia, XXXI (1893), p. 76. — Une édition de la version malaise a été publiée récemment par M. Gonggtijp, *Hikayat Kalila dan Damina, Sammlung maleischer Erzæhlungen, mit kritischen Anmer-*

était rédigée en prâkrit, n'a pas encore été retrouvée. Mais nous en avons deux copies plus ou moins fidèles, toutes deux faites au XIe siècle, à peu d'années d'intervalle, par des kashmîriens : le *Kathâsaritsâgara* de Somadeva, dont une excellente édition a été publiée à Bombay[1], et la *Brîhatkathâmanjarî* de Kshemendra, dont M. Léo von Mankowski a publié un nouveau chapitre[2], celui dans lequel est résumé le Pancatantra[3]. M. Peterson a achevé l'édition très pratique et peu coûteuse, commencée par M. Bühler, d'une autre œuvre de ce genre, le *Daçakumâracarita* de Da*nd*in[4], qui est cependant un roman d'aventures plutôt qu'un recueil de contes et, en même temps, un des chefs-d'œuvre de la prose sanscrite. Enfin, nous devons à M. Richard Schmidt l'une des recensions sanscrites du « livre du perroquet », la *Çukasaptati*[5], et nous avons de lui la promesse qu'il nous donnera les autres.

kungen und in lateinischer Schrift herausgegeben. Leiden, 1892. — Une guirlande de fable semblable et d'origine évidemment hindoue est, chez les Malais, « l'histoire du singe et de la tortue ». J'en avais déjà signalé la ressemblance avec un groupe de contes tjames, « les ruses du lièvre », publiés par M. Landes (*Revue critique* du 27 février 1888; cf. aussi ci-dessus, t. XIX, p. 310). M. H. Kern l'a retrouvée depuis dans l'archipel oriental et jusqu'au Japon : *The tale of the Tortoise and the Monkey*, dans *Actes* du Congrès de Stockholm (1889), Section de la Malaisie et de la Polynésie, p. 15, Leide, 1892. — Du côté opposé de la mer des Indes, sur la côte africaine, M. Otto Franke pense avoir aussi trouvé la trace de fables indiennes : *Indische Fabeln bei den Suahelis*, dans *Wiener Zeitschr. f. d. K d. Morgenl.*, VII (1893), p. 215 et 384.

1) *The Kathâsaritsâgara of Somadevabhatta. Edited by Pandit Durgâprasâd and Kâçînâth Pândurang Parab.* Bombay, 1889.

2) *Der Auszug aus dem Pañcatantra in Kshemendra's Brihatkâmañjarî. Einleitung, Text, Uebersetzung und Anmerkungen.* Leipzig, 1892.

3) L'original sur lequel ont travaillé les deux Kashmîriens paraît avoir été une sorte de réservoir où sont venues se réunir la plupart des collections de fables hindoues. Il est peu probable que toutes ces additions soit également anciennes : la plupart sont à peine reliées à l'ensemble; quelques-unes font double emploi; d'autres sont franchement bouddhiques, sans que le moindre effort ait été fait pour les démarquer. On en a conclu que le recueil était d'origine bouddhique. Cela est possible, mais nullement prouvé. Le cadre, en tout cas, en était çivaïte.

4) *The Daçakumâracharita of Dandin. Edited with critical and explanatory Notes.* Part II, Bombay, 1891 comprend les livres IV-VIII. La Ire partie, livres I-IV, éditée par M. Bühler, est de 1887.

5) *Vier Erzahlungen aus der Çukasaptati. Samskrit und deutsch.* Kiel, 1890. *Die Çukasaptati. Textus simplicior.* Leipzig. 1893. Fait partie du vol. X des

Ces récits n'ont pas été conservés seulement dans des œuvres littéraires. Avec beaucoup d'autres, se mêlant et se transformant sans cesse, ils continuent à vivre dans la bouche du peuple, et ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on s'applique à les y recueillir. Il y a quelques années j'ai essayé ailleurs[1] de dresser pour l'Inde le bilan approximatif de cette littérature de collectionneurs : il faudrait peut-être le doubler aujourd'hui. Outre les ouvrages qui leur sont spécialement consacrés, comme ceux de MM. C. Swynnerton[2], et A. Campbell[3], presque tous les périodiques publient des contes. L'*Indian Antiquary* est presque devenu un journal de folklore, plus, probablement, que ne le voudraient beaucoup de ses lecteurs[4]. L'*Orientalist* n'a guère été que cela[5]. Les *North Indian Notes and Queries* de M. William Crooke, qui ont succédé

Abhandl. f. d. Kunde des Morgenlandes. — Die Çukasaptati (Textus simplicior). Aus dem Sanskrit übersetzt. Kiel, 1894. — *Specimen der Dinalâpanikâçukasaptati*, dans *Zeitschr d. d. morgenl. Gesellsch.*, XLV (1891), p. 629, et XLVI (1892), p. 664. Dans cette dernière rédaction, le thème du livre est renversé : ce n'est plus une femme légère, c'est un prince débauché que le perroquet s'efforce de retenir dans le devoir. Sous l'une ou l'autre forme, le livre est une contribution à la longue satire contre les femmes.

1) Dans *Mélusine*, t. IV, 553 et V, 1 (1889-1890).

2) *Indian Nights' Entertainments or Folk Tales from the Upper Indus, with numerous illustrations by native hands.* London, 1892.

3) *Santal Folktales. Translated from the Santâlî.* Santal Mission Press, Pokhuria, 1893.

4) Voici le relevé des séries de contes seulement publiés dans les derniers volumes ; je ne compte ni les articles séparés, ni les petites coupures, ni le fo klore de Birmanie, de Pegu, d'Arakan, dont l'invasion devient inquiétante : Pandit G. M. Natesa Sastri. *Folklore in Southern India*, t. XVIII-XX. — Putlibai D. H. Wadia, *Folklore in Western India*, t. XVIII-XXII. — G. F. D'Penha, *Folklore in Salsette*, t. XIX-XXII. — William Crooke, *Folktales of Hindustan*, t. XXI-XXII.

5) *The Orientalist, a Journal of Oriental Literature, Arts and Sciences, Folklore, etc., etc., etc. Edited by Willam Goonetilleke.* Vol. I-IV, 1884-1892. J'en parle au passé, parce que, depuis le commencement de 1892, il n'a plus rien paru. Voici le relevé des contes ou séries de contes contenus dans les cinq derniers cahiers : S. Mitter, *Folk-tales of Bengal*, III, 213. — *Tamil Folklore* ; *the Last of the Yakkus*, III, 215 — William Goonetilleke, *The Judgment of Salomon*, IV, 6 ; *Comparative Folklore*, IV, 57. — S. Jane Goonetilleke, S. Helen Goonetilleke, A. J. W. Mârambe et J. F. Tillekeratne. *Sinhalese Folklore*, IV, 30, 90, 91, 121. — S. J. Gun, *Russian Folklore*. Celui de l'Inde, paraît-il, ne suffit pas.

aux *Indian Notes and Queries* de M. R. C. Temple, le sont de droit, n'ayant jamais promis de donner autre chose[1]. Il y a dans tout cela beaucoup de redites et de déchet, et il faut une vocation spéciale pour prendre au sérieux la dîme seulement de la moisson. Mais l'intention est toujours bonne, et il n'y a pas de froment sans ivraie.

L'abondance, malheureusement aussi l'éparpillement sont encore plus grands, si nous passons aux us et coutumes, aux croyances et superstitions. Les recueils que je viens de citer, le dernier notamment, en sont pleins : une infinité de miettes, peu de travaux d'ensemble. Aussi me bornerai-je à y renvoyer en bloc, une fois pour toutes. Mais outre ceux-ci, il faudrait, pour être complet, en dépouiller bien d'autres, les journaux de géographie, d'ethnographie, d'anthropologie, ceux des missions religieuses, les volumineuses collections des *Gazetteers* et des *District Reports*, les relations et souvenirs de séjour ou de voyage de ces derniers, je rappellerai seulement les éblouissants tableaux où M. Chevrillon, avec notre langue réputée si pauvre, a su produire des effets de vision pour ainsi dire matérielle [2]. Je dois revenir aussi sur un livre déjà mentionné dans le précédent Bulletin [3] et qui, pour être plus ancien, n'en est pas moins un des plus instructifs et des

1) *North Indian Notes and Queries : A Monthly Periodical, devoted to the Systematic collection of authentic Notes and Scraps of information regarding the Country and the People. Edited by* William Crooke. Vol. I-III, Allahabad, 1891-1893. Le contenu répond fidèlement au titre. L'écueil, ici, est la confusion, et on y échappe d'autant moins que l'éditeur multiplie sans nécessité le morcellement : tel article qui, laissé entier, ne dépasserait pas une ou deux colonnes, est coupé en petits morceaux et réparti entre plusieurs cahiers. Malgré de bons index, il est presque impossible de retrouver quelque chose dans ce fouillis. Chaque cahier contient un assez grand nombre de contes, et M. Crooke ne se lasse pas d'observer que celui-ci est de tel type connu, celui-là de tel autre. Espère-t-il vraiment leur faire ainsi signifier quelque chose?

2) *Dans l'Inde* (*Revue des Deux-Mondes*, 1er et 15 janvier, 1er février, 1er et 15 mars 1891).

3) T. XIX, p. 305. La réimpression populaire que j'annonçais alors a été complétée, dit-on ; mais il est impossible de se procurer le quatrième et dernier fascicule, la maison de Lahore qui avait entrepris la publication ayant cessé d'exister. C'est là un fait qui se reproduit trop souvent dans l'Inde, où l'habitude de publier par livraisons devient de plus en plus générale. On achète le début, et on n'en voit jamais la fin.

plus amusants qui aient été écrits sur l'Inde, les « Souvenirs » de Sleeman, depuis longtemps introuvables et dont M. Vincent Arthur Smith a donné une nouvelle édition soigneusement annotée et mise à jour[1]. J'y ajouterai de suite quelques autres travaux qui, à des points de vue divers, ont porté sur l'ensemble de l'hindouisme et de la société hindoue. M. L. de Milloué en a donné un très bon résumé, auquel il eût pu donner encore plus de cachet en multipliant les représentations figurées [2]. M. J. F. Hewitt, sous prétexte d'en retrouver la genèse dans le passé, a continué à dérouler ses folles théories, devant lesquelles on se demande si la Société asiatique de Londres a pour son journal un comité de rédaction [3]. M. C. F. Oldham ne s'est guère montré plus sage dans ses spéculations rétrospectives sur le culte des serpents [4]. Par contre il y a plaisir et profit à lire la fine étude dans laquelle sir Alfred Lyall a essayé de caractériser l'évolution des religions hindoues [5], tout en corrigeant avec beaucoup de tact ce qu'avait d'excessif l'évhémérisme professé dans ses *Asiatic Studies*. Non moins remarquables sont les articles où M. Guru Proshad Sen a analysé avec une rare pénétration et une indépendance d'esprit parfaite les éléments complexes de l'état social et religieux de ses compatriotes [6], et d'autres où M. Pramatha Nath Bose

1) *Rambles and Recollections of an Indian Official by Major-General Sir W. H. Sleeman. In two volumes.* Westminster, 1893. Fait partie de *Constable's Oriental Miscellany*. Dans la même collection ont paru une traduction anglaise des *Voyages* de Bernier et une réimpression des *Letters from a Mahratta Camp*.

2) *Histoire des religions de l'Inde*. Paris, 1890. Fait partie de la *Bibliothèque de vulgarisation*, adjointe aux *Annales du Musée Guimet*.

3) Cf. t. XIX, p. 304. *Notes on the Early History of Northern India*. Part III, dans *Journ. of the Roy. As. Soc. of Gr. Brit. and Ireland*, 1889, p. 527. Parts IV, V, VI, *ibidem*, 1890, p. 319-527-697. — Un article du même auteur, à propos de l'ouvrage de M. Risley sur les castes du Bengale, est tout aussi peu raisonnable (*Ibidem*, 1893, p. 237.)

4) *Serpent Worship in India* (*Ibidem*, 1891, p. 362). Cf. les observations pleines de bons sens faites par M. J. Kennedy (*Ibidem*, p. 480)

5) *Natural Religion in India. The Reade Lecture, delivered in the Senate House on June* 17. Cambridge, 1891.

6) *An Introduction to the Study of Hinduism* (*Calcutta Review*, avril, juillet, octobre 1890); et *A Reply to my critics, or what is Hinduism* (*Ibidem*, juillet 1891).

s'est efforcé d'une façon louable de réagir contre le fanatisme antimusulman qui, à l'abri de la *pax britannica*, commence à se réveiller dans plusieurs milieux hindous [1]. Quand j'aurai encore mentionné une notice charmante, pleine de mesure et de sentiment délicat, dans laquelle M. Lal Baijnâth a décrit les manifestations actuelles de la vie religieuse dans l'Inde [2], il ne me restera plus qu'à indiquer en note [3] un choix d'informations portant sur des points de détail de ce vaste ensemble.

1) *Hindu Civilisation under Moslem Influence* (*Ibidem*, janvier et octobre 1893).

2) *Modern Hindu Religion and Philosophy*, dans *Transactions* du Congrès de Londres (1892), vol. I, p. 141, Londres, 1893.

3) K. S. Ganapati Ayyra, *The Ekadasi festival at Srirangam* (*Calcutta Rev.*, octobre 1889). — *The worship of the Phallic Emblem at Tarakséhwar* (*Ibidem*). — N. K. Bose, *Hindus of Puri in Orissa and their Religion* (*Ibidem*, juillet 1891). — K. Raghunathjî, *On the Pitars or Tânks* (*Journ. of the Anthropolog. Soc. of Bombay*, t. I (1888), p. 353). Une pièce de monnaie, qui a été placée sous la tête d'un mourant, est munie d'une marque par le forgeron du village. Elle est dès lors un *pitar*, un talisman protecteur. On lui rend hommage; au besoin, on la maltraite et on la foule aux pieds. On obtient ainsi du pitar tout ce que l'on désire : on l'oblige aussi à aller posséder un ennemi et à le faire mourir à bref délai. — Kedarnath Basu, *On Popular superstitions in Bengal* (*Ibidem*, t. I, p. 354). — Le même, *Dakikhinâ Râya, a modern Deity* (*Ibidem*, t. III (1893), n° 2). Dans les Sundarbans du bas Bengale, on l'invoque contre les tigres. — Sarat Chandra Mitra, *On some Ceremonies for Producing Rain. Indian Folk-Beliefs about the Tiger* (*Ibidem*, III, n° 1). — F. Fawcett, *On Basivis : Women who through Dedication to a Deity assume Masculine Privileges* (*Ibidem*, t. II (1891), p. 322). Quand il n'y a pas d'héritiers mâles, une fille est consacrée à un dieu, parfois à une déesse, et faite Basivî. La cérémonie rappelle les mariages symboliques des bayadères et des prostituées. Le privilège de ces femmes, qui ne se marient pas et, par conséquent, ne deviennent jamais veuves, est l'amour libre. Elles et leurs enfants héritent et peuvent offrir les gâteaux funèbres pour leurs parents. Si une Basivî n'a que des filles, elle en choisit une pour être Basivî à son tour. Le privilège descend ainsi parfois à travers plusieurs générations, jusqu'à la naisssance d'un mâle, qui rétablit la lignée ordinaire. La coutume prévaut en Bellary et Dhârwâr, en Mysore et dans le sud des pays mahrattes, et surtout chez les Vaishnavas, bien que la dénomination de Basivî soit plutôt d'origine lingayite. — Le même, *On a mode of Obsession which deals with the belief in parts of Bangalore in the Possession of Women by Spirits of Drowned persons* (*Ibidem*, t. I (1889), p. 533). Les femmes s'avouent possédées après un jeûne de trente-six heures. On leur cloue la chevelure contre un arbre et elles se détachent en l'arrachant : les esprits alors les quittent. — Le même, *On a Custom of the Mysore « Gollavâlu » or Shepherd caste people* (*Ibidem*,

Il suffit de parcourir les titres de ces écrits pour voir quelle grande place y tiennent les distinctions de caste. C'est sur elles, en effet, que repose toute la vie sociale des Hindous. Depuis l'antiquité, tous les visiteurs de l'Inde ont été frappés de ces barrières qui séparent la population en une multitude de classes héréditaires, n'admettant entre elles ni connubium ni commensalité, où les distinctions individuelles et collectives de richesses et d'influence réelle s'effacent devant de minutieuses observances traditionnelles. De bonne heure aussi on avait appris que ces classes ou castes pouvaient se ramener à quatre principales, toutes les autres étant issues du mélange de ces quatre. C'était l'opinion indigène, et, quand on eut accès aux livres sanscrits, on la trouva confirmée par ces livres. Comme elle fournissait une explication commode, les indianistes l'adoptèrent, tout en y faisant dès le début quelques corrections qui semblaient nécessaires, en y in-

p. 535). Leurs femmes en couches sont enfermées et abandonnées pendant trois mois dans une hutte de branchage élevée à 200 mètres du village et où personne n'entre. — Le même, *On the Berulu Kodos, a sub-sect of the Marasu Vokaligaru of the Mysore Province* (*Ibidem*, p. 449). Les femmes, après la naissance de leurs enfants, se faisaient couper par un prêtre les phalanges des deux derniers doigts de la main droite. — L. A. Waddell, *Frog-worship amongst the Newars* (*Ind. Antiq.*, XXII (1893), 292). — W. C. Macready, *The Jungles of Râjavanni Pattu and the Ceremony of Passing through the fire* (*The Orientalist*, t. III (1889), p. 188). Hindouisme singhalais. — William Goonetilleke, *Women during the Period of Catamenia* (*Ibidem*, III, 201). — Le même, *Disfiguring of the Human Body* (*Ibidem*, IV (1890), p. 18). — J. P. Lewis, *Temples and Superstitions at Châvekachchêri* (*Ibidem*, IV, p. 5). Culte à Ceylan du Brahmarakshas. — Purushotam Balkrishna Joshi, *On the Gondhalis, a class of Maratha Bards* (*Journ. of the Anthropolog. Soc. of Bombay*, t. I (1888), p. 371). Leurs chants, leurs danses; sont en décadence. — Lieut. colonel E. J. Gunthorpe, *Notes on the Bhonde Koomars* (*Ibidem*, I (1889), p. 409). Caste errante de potiers, qui prétendent se rattacher au roi Çâlivâhana, dont la légende fait en effet un apprenti potier. — Kedarnath Basu, *On a new Hindu Sect* (*Ibidem*, I, 424). « Les serviteurs de l'Anandajagat, du monde de la félicité », secte vishnouite qui nie la douleur et ne reconnaît pas la caste. — Le même, *On the minor Vaishnava sects of Bengal* (*Ibidem*, I, 477). Branches issues, au nombre de vingt, de la secte de Caitanya. — Le même, *Some curious Customs among the Kochs* (*Ibidem*, t. III (1893), n° 2). Culte aborigène de Hudum Deo chez les Kochs hindouisés du Bihâr. — L. A. Waddell, *The traditional migration of the Santal Tribes* (*Ind. Antiq.*, XXII (1893), p. 294). — *Chattigar, its Tribes, Sects and Castes* (*Journ. of the As. Soc. of Bengal*, LIX (1890), p. 269).

troduisant, par exemple, quelques facteurs ethniques. Mais on s'aperçut bientôt que cette théorie, en apparence si simple, s'accordait assez mal avec les faits. Les magistrats anglais, qui avaient à manier les choses, les voyaient tout autrement que les savants d'Europe à travers leurs livres. Où ceux-ci parlaient de grandes castes symétriquement ordonnées dans de vastes régions, ceux-là n'en trouvaient qu'une infinité de petites, toutes également jalouses de leurs titres, de leurs usages, de leur isolement. Il suffit de rapprocher les chapitres de Lassen sur la caste de n'importe quelle pièce officielle d'il y a cinquante ans, pour s'apercevoir aussitôt que les mêmes mots n'y correspondent pas aux mêmes choses. Il fallut enfin se rendre et reconnaître que ceux qui, de tout temps, avaient le mieux parlé des castes réelles, étaient ceux qui avaient le plus ignoré la théorie officielle ou en avaient le moins tenu compte. La première description des castes faite sur un plan suffisamment large est le grand ouvrage de Sherring (1872-1881). Dès ce temps, la théorie officielle était virtuellement condamnée. Les résultats des recensements de 1872 et de 1882 l'achevèrent. J'ai mentionné, dans le précédent Bulletin [1], les principaux travaux dont ces résultats furent la base. On achève en ce moment de dégager ceux du recensement de 1892. Mais, la théorie une fois écartée, il s'agissait de la remplacer, d'expliquer d'une façon plus conforme aux choses l'origine et le développement des castes réelles et là on fut loin de s'entendre. Sherring y avait vu surtout une fiction, l'œuvre intéressée des brâhmanes. D'autres, avec M. Nesfield, en firent des corporations professionnelles : autant de métiers, autant de castes. D'autres encore proposèrent une origine ethnique : la caste serait sortie de la tribu, et le principal facteur du morcellement aurait été l'assimilation progressive des populations aborigènes. Et il y avait, sans nul doute, une part de vérité dans chacune de ces opinions. La dernière vient de recevoir un nouvel appui dans les résultats des mensurations systématiques que M. H. H. Risley a faites sur la population du Bengale, du

1) T. XIX, p. 302.

Bihâr, des North-Western Provinces et du Penjâb, résultats qu'il a publiés dans quatre gros volumes [1] et qu'il a résumés à diverses occasions dans des conférences et dans des articles de revues. Il distingue dans la population de l'Hindoustan deux types ethniques : un type supérieur, aryen, au nez long et fin, et un type inférieur, dravidien, au nez long et épais. Un troisième type, qu'il appelle mongoloïde, au nez court et gros, est resté en dehors de la caste et peut être négligé. L'index nasal (le chiffre de la largeur du nez en pour-cent de la longueur) serait l'expression la plus sûre du plus ou moins de pureté de ces types. Or il arrive qu'en rangeant les castes suivant cet index, on obtient à peu près, pour le Bengale du moins, l'ordre dans lequel elles se superposent dans l'opinion, de telle sorte que « sans paradoxe, le rang social d'un homme y varie en raison inverse de la largeur de son nez [2]. » La caste serait donc un fait de race et de mélange de race. Je n'ai aucune compétence pour discuter les résultats de M. Risley et je me garderai bien de manquer de respect à l'index nasal. Je ferai observer pourtant que les conclusions qu'il en tire ne s'appliqueraient bien en tout cas qu'au Bengale, pays qui a été assimilé tardivement, quand la caste était certainement déjà constituée ailleurs, et où l'immigration aryenne n'a jamais été bien dense, comme le montre la langue, qui n'est sanscrite que par le vocabulaire. Dans d'autres régions de l'Inde, ces conclusions ne seraient plus vraies, ainsi que le montrent les tableaux mêmes de M. Risley : les Gujârs ont, paraît-il, les plus beaux nez du Penjâb ; il ne sont pourtant pas de haute caste. A y regarder de près, elles ne sont pas même absolument vraies pour le Bengale ; car l'index nasal y placerait les kâyasths avant les brâhmanes, et les Chandâls bien avant les Râjbansis, qui réussissent à se faire passer pour kshatriyas et qui ont fourni des

1) *The Tribes and Castes of Bengal.* Calcutta, 1891-1892. Les deux premiers volumes contiennent les tableaux de mensuration ; les deux derniers, l'introduction, un glossaire ethnographique (description de toutes les divisions, jusqu'aux moindres fractions, par ordre alphabétique) et quatre appendices, entre autres la liste alphabétique des divisions principales, sous lesquelles sont rangées leurs subdivisions.

2) Introduction, p. xxxiv.

souverains. On remarquera aussi que, dans les tableaux de récapitulation générale, une très grande place est faite à des classes qui ont toujours été reconnues comme étant de provenance aborigène et qui n'ont adopté le régime des castes qu'à une époque récente, parfois de mémoire d'homme. Cette place leur revenait de droit : mais il en résulte pourtant que le travail porte plutôt sur l'ethnographie des castes que sur la caste en elle-même. Il ne tient pas compte de la division des brâhmanes, des kâyasths, de bien d'autres encore, en nombreuses sous-castes qui, de fait, sont les castes réelles, car elles n'admettent souvent entre elles aucune sorte de communion, tandis que la dénomination générale est parfois manifestement fictive ; ni de l'élévation ou de la déchéance rapide de certaines castes dans l'échelle sociale ; ni du fait que telle caste y est tout autrement cotée dans des régions parfois peu distantes. Il y aurait bien d'autres objections encore à faire à la théorie de M. Risley. Elle montre que les différences ethniques ont été un très puissant facteur de la constitution des castes : mais elle n'explique pas tout à elle seule ; elle n'explique ni l'origine de la caste, ni la caste elle-même.

Je vois qu'elle n'a pas convaincu davantage M. E. Senart qui, dans un travail en cours de publication [1], vient de reprendre la question de la caste et de l'éclairer d'un jour nouveau. La nouveauté de cette belle étude, que je ne puis que résumer sommairement, est la distinction nettement observée dans le présent et suivie autant que possible dans le passé, entre la caste et la classe. Par castes, M. Senart entend ces milliers de communautés irréductibles, séparées par des usages traditionnels, sans connubium ni commensalité, en lesquelles se fractionne, à tous les degrés de l'échelle sociale, la population de l'Inde [2]. Ce sont là les *jâtis*. Il montre que, si haut que l'on remonte dans le passé, on les retrouve ou l'on est en droit de les supposer à peu

1) *Les Castes dans l'Inde. Le Présent* (*Revue des Deux-Mondes* du 1[er] février 1894) ; *Le Passé* (*Ibidem*, 1[er] mars). La troisième partie : *Les Origines*, n'a pas encore paru au moment où j'écris.

2) Telle caste du sud de l'Inde ne compte pas une centaine de membres. On en est banni pour franchir un ruisseau qui est sec les trois quarts de l'année.

près telles au fond qu'on les observe à présent. Il y voit le prolongement des institutions familiales aryennes, avec leur *sacra* strictement exclusifs, et il les rapproche des *gentes* latines, des γένη[1] helléniques, qui ont été longtemps séparées par des barrières très semblables. Ces barrières ont cédé peu à peu, usées par la vie politique de la cité grecque et latine; dans l'Inde elles ont persisté parce qu'elles y ont été protectrices de la seule unité sociale supérieure au village que le pays ait jamais connue. Mais, en persistant, elles se sont modifiées sans cesse. Tous les facteurs dans lesquels on a cherché des explications exclusives, théorie officielle des brâhmanes, différences de profession et de race, dispersion géographique, bien d'autres encore ont agi sur les *jâtis*, ont contribué à les remanier, à les modeler. Elles peuvent s'associer en abaissant réciproquement quelqu'une de leurs barrières, se fondre parfois dans une unité supérieure, aussi s'accroître par une affiliation lente, et il y a longtemps qu'elles ont cessé d'être strictement généalogiques. Les clans râjpouts se prétendent issus chacun d'un ancêtre commun à tout le clan, et la prétention est certainement fictive. Ailleurs, les membres d'une même *jâti* se réclament expressément d'ancêtres différents. Ils n'en forment pas moins, les uns et les autres, des groupes compacts et étroitement solidaires. Mais plus forte encore, en raison même de cette étroite solidarité, est la tendance au fractionnement. Tout ce qui entraîne une dérogation à la coutume est une cause de séparation. Si les grandes religions paraissent avoir eu peu de prise sur les *jâtis*, il n'en est pas de même des petites sectes, qui, plus elles ont été niveleuses, hostiles aux préjugés de caste et réformatrices des usages, ont d'autant plus contribué à la formation de nouvelles divisions. C'est dans ce sens surtout que paraît avoir agi et que continue à agir le facteur religieux.

A côté de cette division en *jâtis* et au-dessus d'elle, la société hindoue, comme toute autre société, a connu une division plus large en classes. Dès les plus anciens témoignages, nous la trouvons composée de prêtres, de nobles, de gens du peuple, ayant

1) Les termes mêmes sont parents.

en face d'elle des populations hostiles, de race différente, les *dasyus*, à la place desquels apparaissent plus tard les *çûdras*, la classe des artisans, plus ou moins servile, division dont l'antiquité est garantie d'autre part par l'exacte reproduction qu'on en retrouve chez les anciens Iraniens. Ce sont là, à proprement parler, les *varnas*. Héréditaires (en général du moins et, cela sans nul doute, dès les temps les plus anciens) comme les *jâtis*, coïncidant aussi en partie avec des groupes de celles-ci, les *varnas* avaient cependant une origine radicalement différente. En même temps, ils n'avaient, ils n'ont jamais eu ni la même unité, ni la même rigueur, ni la même consistance. On les a pourtant confondus avec elles. Quand les tribus aryennes se furent répandues dans les plaines de l'Hindoustan et que la vie sociale fut devenue plus compliquée, les brâhmanes se chargèrent de lui tracer une législation. Comme ils avaient dès lors le sentiment très net de l'unité professionnelle de leur *varna*, qu'ils se trouvaient d'autre part en présence de nombreuses *jâtis* héréditaires et qui, sans trop d'effort, pouvaient être ramenées au cadre des trois autres classes sociales de leurs anciens livres, ils firent pour ces classes ce qui était déjà fait pour la leur : ils leur donnèrent une unité, une rigueur, une réalité fictives, les enfermant dans des règles inflexibles, qui n'étaient vraies en partie que pour les *jâtis*. Ainsi, par la confusion des *varnas* et des *jâtis* et sur le modèle du *varna* sacerdotal, le seul bien réel, fut créée tout naturellement la théorie des « quatre castes », du *câtarvarnya*, et il ne fallut plus un grand effort d'imagination pour inventer les « castes mêlées », afin de faire rentrer dans le cadre certains éléments nouveaux ou qui, par leur importance nouvelle, n'y était pas aisément réductibles. Cette théorie était acceptée et courante dès l'époque des brâhmanas. Depuis, elle s'est enrichie et compliquée : elle n'a jamais varié dans ses grandes lignes. La confusion sur laquelle elle repose a passé de l'Inde en Europe, et elle est retournée dans l'Inde, perfectionnée. C'est elle qui faisait dire naguère à un indigène d'un esprit très ouvert et très fin observateur, dans un ouvrage où il racontait ses impressions de voyage en Europe [1], que, sur

1) T. N. Mukharji, *A Visit to Europe*. Calcutta, 1889.

beaucoup de points, la caste était plus inflexible en Angleterre que parmi ses compatriotes, Je crois que M. Senart a fait beaucoup pour la dissiper. Quant au lecteur profane de choses hindoues, il ne saurait l'avoir trop présente à l'esprit. Quand il lira par exemple qu'il n'y avait pas de caste entre Mahrattes au temps même où ils étaient gouvernés par des brâhmanes, ou que, dans le sud de l'Inde le gros de la population est de caste *çûdra,* il ne devra songer ni à une application anticipée des principes de 89 dans le premier cas, ni à un commun asservissement dans le second. Le premier dictionnaire dravidien venu, s'il est bien fait, lui apprendrait que *çûdra* est bien le nom de la classe servile, mais que le terme peut aussi s'entendre de la classe moyenne. Quand il verra que tel clan râjpout, à qui les bardes ont fabriqué une illustre lignée d'ancêtres, était une tribu aborigène à une époque encore assez récente, il devra simplement se dire que c'est la façon d'ennoblir en ce pays et d'y marcher dans la voie du progrès. Même pour la caste sacerdotale, il ne devra pas être plus brâhmane que les brâhmanes, ni s'imaginer qu'il faille une révolution pour en forcer l'entrée. Le nombre des *jâtis* de brâhmanes plus ou moins contestées lui montrera que la chose a été possible et comment elle a été possible même dans le présent âge de fer, et il ne repoussera plus comme un fait absurde *a priori* que, dans les premiers siècles de notre ère, le clergé de certaines sectes mithriaques venues d'Occident ait pu être admis en bloc dans le *varna* brâhmanique. En un mot il fera bien de tempérer pour son usage l'opinion commune qui voit l'Inde emprisonnée dans le cercle immuable de ses castes. Gênantes, elles le sont à coup sûr, surtout par les éléments très réels de la *jâti* qu'on y a fait entrer par théorie. Mais c'est précisément sur ces éléments gênants que porte le frottement de la vie moderne. Les chemins de fer, l'administration et la jurisprudence anglaises, l'armée, l'industrie et le commerce, l'école et l'éducation occidentale, les aspirations nationales, les premiers germes de la vie politique travaillent efficacement à les détruire et, aussi sûrement que jadis la cité antique, ils auront raison de ces vieilles barrières.

Dans les précédentes sections de ce Bulletin [1], j'ai eu l'occasion de dire le nécessaire au sujet de ce travail de réforme, aux dehors parfois étranges, qui agite à la surface la société hindoue contemporaine. Je n'ai pas grand'chose à y ajouter. Le Brâhmasamâj, depuis la scission retentissante qui a marqué les dernières années de Keshab Chunder Sen, n'a plus guère fait parler de lui. Il poursuit son œuvre; mais il n'est plus en première ligne. Ce rôle a passé maintenant aux diverses sections du théosophisme. Je mentionnerai seulement la fondation récente, à Calcutta, d'un nouveau *samâj*, le Yogasamâj, dont les adeptes cherchent la rénovation religieuse dans ce que nous appelons le spiritisme. En général la littérature mystique du Yoga est fort en faveur auprès de tous ces novateurs, dans l'une et l'autre de ses deux branches : le *râjayoga*, celui des sûtras de Patanjali, qui traite de la discipline générale et de l'extase en ses divers degrés, et le *hathayoga*, qui enseigne les pratiques bizarres par lesquelles on la prépare. Le manuel le plus répandu de ce dernier, la *Hathayogapradîpikâ*, a été édité par M. Tookaram Tatya et traduit par M. Shrinivâs Iyângâr [2], qui prend ces rèveries au sérieux. Dans une excellente traduction allemande [3], M. Hermann Walter les a jugées à leur valeur et, grâce à ses connaissance médicales, a pu en dégager la part d'observation réelle qui s'y trouve contenue.

M. George Milne Rae a refait l'histoire de ces chrétientés isolées depuis les premiers siècles de notre ère parmi les populations hindoues de la côte de Malabar [4]. Pour les origines, il a consulté les travaux les plus récents et les plus sûrs. Le livre est en somme recommandable; mais il est loin d'être sans défauts. Les longs chapitres relatifs aux juifs de Cochin et aux aventures de Dellon à Goa sont des hors-d'œuvre. Sur les conflits de ces églises avec les Portugais, il n'ajoute rien à ce qu'a recueilli La Croze, et il les juge dans le même esprit que lui. Par contre il n'a que du bien

1) T. XXVII, p. 292 et XXVIII, p. 279.

2) *The Hatha-Yoga Pradîpikâ of Svâtmârâm Swâmi.* Bombay, 1893. L'édition comprend le commentaire de Brahmânanda.

3) *Svâtmârâma's Haṭhayogopradîpikâ (die Leuchte des Hathayoga) aus dem Sanskrit übersetzt.* Munich, 1893.

4) *The Syrian Church in India.* Edimbourg et Londres, 1892.

à dire de la tentative d'accaparement que ces communautés ont eu à subir en ce siècle de la part des missionnaires anglicans. Sa candeur sur ce point frise l'inconscience. — Au sujet des missions chrétiennes contemporaines, je me bornerai à renvoyer à un assez curieux article où un indigène, qui ne cherche pas à cacher son hostilité, résume les raisons pour lesquelles, à son avis, elles obtiennent si peu de résultats [1].

Il ne me reste plus, pour finir, qu'à suivre rapidement l'hindouisme au dehors. J'ai déjà indiqué les beaux travaux faits sur ce domaine par les Hollandais, à Java et dans l'Archipel [2]. Il faut y ajouter celui de M. H. H. Juynboll sur la version javanaise du Mahâbhârata [3] et les recherches de M. D. W. Horst, qui vient de signaler des traces laissées par le çivaïsme aussi loin à l'est que la Nouvelle-Guinée [4]. Par contre le major J. S. King a réduit à bien peu de chose l'hypothèse d'anciens établissements hindous à Socotora [5]. Dans la région orientale de la péninsule transgangétique, des frontières d'Assam à la presqu'île malaise, les documents épigraphiques sont jusqu'ici presque tous bouddhiques: mais ce bouddhisme a été d'abord et longtemps celui de l'Inde du nord, tout pénétré d'hindouisme [6]. Il ne manque du reste pas de témoignages établissant l'arrivée ancienne, aussi dans ces régions, de colonies çivaïtes et vishnouites, et ces témoignages sont confirmés par les recherches les plus récentes de folkore, d'ethnographie et d'archéologie, dont je donne en note une liste très incomplète [7]. Par contre ce sont bien les grandes religions

1) *The Non-Christian View of Missionary Failures* (*Asiatic Quarterly Rev.*, 1890).

2) T. XXVIII, p. 268 et plus haut, p. 50.

3) *Drie Boeken van het oudjavaansche Mahâbhârata in Kawi-tekst en nederlandsche vertaling, vergeleken met den sanskrit-tekst.* Leide, 1893.

4) *De Rum-Serams op Niew-Guinea of het Hinduisme in het oosten van onzen Archipel.* Leide, 1893. L'auteur se contente facilement. Ces traces, qui se réduisent à la présence de divinités phalliques, sont plus que problématiques.

5) *The Aborigines of Sokotara; an Ethnological, Religious and Philosophical Review* (*Indian Antiq.*, XIX (1890), p. 189). — Cf. James Jackson, *Socotora: Notes bibliographiques* (*Revue de géographie*, 1892).

6) Cf. T. XXVIII, p. 267, 271.

7) W. R. Hillier, *Notes on the Manners, Customs, Religion, and Superstitions of the Tribes inhabiting the Shan States* (*Ind. Antiq.*, XXI, 116). — D. Ross,

de Çiva et de Vish*n*u sous leur forme la plus concrète que nous trouvons dans la partie orientale, dans le bassin du Mékong, siège du vieil empire khmer et sur la côte d'Annam, où s'étendait autrefois, jusque vers les parages du Tonkin, le non moins ancien royaume de Campâ. Il n'y en a plus trace, il est vrai, dans les ouvrages de MM. G. Dumoutier [1], G. Paris [2], Bouïnais et A. Paulus [3], qui décrivent l'état plus récent ou actuel de ce dernier pays. Elles y ont disparu depuis longtemps devant un retour de la barbarie [4] ou sous les dépôts d'une autre culture, la culture

A Note on the Tashon and Baungshe Chins, with Remarks on the Manners, Customs, and Agriculture (*Ibidem*, XXI, 190). — R. M. Rainey, *Notes on the Chinboks, Chinbons, and Yindus of the Chin frontier of Burma* (*Ibidem*, XIX, 215). — B. H. Houghton, *Folkore of the Sgaw-Karens* (*Ibidem*, XXII-XXIII). — Le même, *A Folktale of the Lushais* (*Ibidem*, XXII, 78). — Le même, *Folktales of Arakan* (*Ibidem*, XXII, 98). — Taw Sein Ko, *Folklore in Burma* (*Ibidem*, XVIII-XX et XXII, 159). — Le même, *Notes on the national customs of the Karennis* (*Ibidem*, XXI, 317). — Le même, *Notes on an Archaeological Tour through Ramannadesa* (*Ibidem*, XXI, 377). — Le même, *The Spiritual World of the Burmese*, dans les *Transactions* du Congrès de Londres (1892), t. I, p. 174. Sur les *Nats*; même sujet que le suivant. — Louis Vossion, *Natworship among the Burmese* (*Journ. of Americ. Folk-Lore*, avril-juin 1891). — R. C. Temple, *Notes on Antiquities in Ramannadesa* (*Ind. Antiq.*, XXII, 327). — R. E. St. Andrew St. John, *Notes on some Old Towns in Pegu*, dans les *Transactions* du Congrès de Londres (1892), t. I, 370. — F. A. Harwey, *Notes on Malacca Folk medicine* (*Ibidem*, XVIII, 59).

1) *Choix de légendes historiques de l'Annam et du Tonkin*. Paris, 1889. — *Les chants et les traditions populaires des Annamites*. Paris, 1890. — *Les symboles, les emblèmes et les accessoires du culte chez les Annamites. Notes d'ethnographie religieuse*. Paris, 1891. (Publications du Musée Guimet).

2) *Voyage d'exploration de Hué en Cochinchine par la route mandarine. Avec 6 cartes en couleur et 12 gravures*. Paris, 1889.

3) *Le culte des morts dans le Céleste empire et l'Annam comparé au culte des ancêtres dans l'antiquité occidentale, avec une préface par C. Imbault-Huart*. Paris, 1893 (Publications du Musée Guimet).

4) Pour les populations sauvages, voir : Brière, *Notice sur les Moïs du Binh-thuan et du Khanh-hoa* (*Excursions et reconnaissances*, t. XIV, p. 235. Saigon, 1890). — Nicolai, *Notes sur la région de la rivière Noire* (*Ibidem*, t. XV, p. I. Saigon, 1890). — P. X. Dourisboure, *Dictionnaire bahnar-français*. Hongkong, 1889. — Pierre Lefèvre-Pontalis, *Notes sur quelques populations du nord de l'Indo-Chine* (*Journ. asiatique*, mars-avril 1891). — Le capitaine Cupet, *Chez les populations sauvages du sud de l'Annam* (*Tour du monde*, 25 mars-22 avril 1893). — Le capitaine de Malglaive, *Six mois au pays des Kha, sauvages de l'Indo-Chine centrale* (*Ibidem*, 24 juin 1893).

chinoise, apportée par la race annamite. Plus au sud, les misérables restes d'un empire jadis florissant, les Tchames, que nous fait connaître M. Aymonier [1], n'en ont pas mieux gardé le souvenir. Et il en est de même dans le bassin du Mékong, où l'influence hindoue n'est plus représentée que par le bouddhisme siamois. Mais le vieux passé, ici surtout, se révèle par des ruines splendides, et, là même où celles-ci font défaut, il nous parle par des témoignages plus modestes, non moins positifs. Jusqu'ici les recherches se sont arrêtées à la surface : c'est à peine si l'on a fouillé [2], et, pourtant, elles nous ont rendu dès maintenant dans ses grandes lignes l'ancienne histoire hindoue d'une bonne partie de l'Indo-Chine. Feu Bergaigne, qui en avait si magistralement tracé le cadre, aura beaucoup fait aussi pour nous en donner les textes. Les inscriptions de Campâ et la suite des inscriptions du Cambodge qu'il a encore eu le temps de préparer et qui sont maintenant publiées [3], comprennent, pour le premier royaume, tous les documents en langue sanscrite jusqu'ici découverts. Ils vont du IIIe au XIIIe siècle. Ceux du Cambodge sont des IXe et Xe siècles, à l'exception d'un seul, qui est probablement du XIIIe [4]. Les uns et les autres nous présentent le même

1) *Grammaire chame* (*Excursions et reconnaissances*, t. XIV, p. 5. Saigon, 1889). — A la suite de la Grammaire, M. Aymonier a publié la « chronique tchame », tout ce que ce peuple a conservé de ses annales. Jusqu'ici, il n'a pas été possible de rattacher cette chronique aux données de l'épigraphie de Campâ. C'est, avec les « contes tjames », publiés en 1886 par le regretté A. Landes, le seul texte continu que nous ayons de la langue actuelle. — *Légendes historiques des Chames* (*Ibidem*, p. 145). — *Les Tchames et leurs religions* (*Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXIV (1891), p. 187, 261). — Cf. Ch. Lemire, *Les tours kiames de la province de Binh-dinh (Annam)*, et *Monuments kiams de la province de Binh-dinh (Annam)* (*Excursions et reconnaissances*, t. XIV, p. 207 et 217).

2) M. Adhémar Leclerc a fait des fouilles au village de Sambau (Cambodge) et pense y avoir retrouvé l'antique Çambhupura des inscriptions (*Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, t. XIX (1892), p. 312).

3) *Inscriptions sanscrites de Campâ et du Cambodge*, par M. Abel Bergaigne, dans *Notices et extraits des manuscrits*, tome XXVII, Ire partie, IIe fascicule, avec atlas in-folio. Paris, 1893.

4) Les inscriptions boudhiques du Cambodge formeront une série à part. Une troisième série comprendra les textes tchames et khmers, dont l'étude est encore peu avancée. Pour les textes tchames, nous n'avons encore que le travail

état religieux. Le bouddhisme est solidement établi et officiellement reconnu. Mais ce qui domine, c'est le çivaïsme, le culte du linga, celui de Çiva-Vish*n*u associés en une seule personne, et aussi, particulièrement en Campâ, le culte de la Çakti, de l'énergie femelle. Au culte de Çiva et de Devî participent les ancêtres, et c'est en mémoire de rois et de reines divinisés que sont élevés les magnifiques sanctuaires de la plaine d'Angkor, dont plusieurs de ces inscriptions relatent la fondation. Les grandes œuvres de la littérature sanscrite paraissent familières. Mais c'est surtout avec le çivaïsme de l'Inde du sud que les ressemblances sont nombreuses et frappantes jusque dans le détail. Sur d'autres points au contraire, sur le régime, par exemple, et la police des sanctuaires, sur l'assistance des pauvres et une sorte de service public pour les morts qu'on y pratiquait, ces textes fournissent des informations nouvelles, qu'on demanderait vainement aux documents épigraphiques publiés de l'Inde propre. L'histoire qu'ils nous racontent, M. L. Fournereau s'est chargé en quelque sorte de l'illustrer, dans sa magnifique reproduction des monuments de la région d'Angkor [1], à laquelle fera suite bientôt, nous l'espérons, la publication de ce qu'il a rapporté depuis, après une seconde mission, de la vallée du Ménam. Quand on pourra y joindre les résultats de la mission Pavie et que le reste encore considérable des inscriptions Aymonier aura été mis au jour, la France pourra regarder avec quelque satisfaction cette partie de son œuvre en Indo-Chine.

A. BARTH.

de M. Aymonier : *Première étude sur les inscriptions tchames* (*Journal asiatique*, janvier-février 1891). M. Aymonier a résumé la mission au cours de laquelle il a recueilli ces inscriptions, dans le *Bulletin de la Société de géographie*, 2e et 3e trimestres 1892 : *Une mission en Indo-Chine, Relation sommaire.*

1) Lucien Fournereau et Jacques Porcher, *Les ruines d'Angkor. Études artistiques et historiques sur les monuments du Cambodge siamois.* Paris, 1890. Et L. Fournereau, *Les ruines khmères, Cambodge et Siam. Documents complémentaires d'architecture, de sculpture et de céramique.* Paris, 1890.

UNE NOUVELLE HYPOTHÈSE

SUR

L'ANTIQUITÉ DE L'AVESTA

JAMES DARMESTETER. — **Le Zend Avesta.** *Traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique.* — 3 voll. de CXIX-500, XXXV-747 et CVII-262 pages (*Annales du Musée Guimet*, voll. XXI, XXII, XXIV). — Paris. Ernest Leroux; 1892-1893.

Ce n'est pas ici la première traduction de l'Avesta qui soit publiée par M. Darmesteter. Déjà il a fait paraître le Vendidad, le Sîrôza, les Yashts et le Nyâysh en traduction anglaise dans les *Sacred Books of the East* de Max Müller. Actuellement il nous offre une traduction complète de tout l'Avesta, y compris tous les fragments découverts depuis plus ou moins longtemps ou même encore inédits. Les lecteurs de cette *Revue* ont déjà été mis au courant du contenu des deux premiers volumes (t. XXVII, p. 240 et suiv.). Ceux-ci, comme du reste déjà la version anglaise, ne témoignaient pas seulement de l'indépendance du traducteur ; on y remarquait déjà au sujet de l'origine et de l'histoire des plus anciens documents du Mazdéisme des idées entièrement différentes de ce qui était généralement considéré comme établi par les critiques, quelles que fussent leurs tendances. Ces idées, il est vrai, flottaient déjà dans l'air; quelques savants les avaient déjà énoncées sous forme hypothétique, mais toujours avec une certaine réserve. Personne encore ne les avait émises avec autant d'insistance et d'une façon aussi assurée. Dans les Introductions de la traduction anglaise il y avait encore quelques points de contact avec l'opinion généralement admise jusqu'alors. Même ceux-là ont disparu actuellement. Dans le troisième volume, récemment publié, de la traduction française M. Darmesteter a

démasqué ses batteries. Pour lui, l'Avesta n'est plus, comme à l'origine des recherches et comme encore aujourd'hui pour quelques-uns, contemporain du Véda; il ne date plus des siècles antérieurs à Alexandre, comme on l'admit dans la seconde phase des recherches scientifiques et comme la majorité des critiques le pense encore actuellement, au moins pour ce qui concerne ses éléments les plus anciens; pour lui l'Avesta est un écrit d'époque très tardive. Aucun des livres qu'il renferme, pas même les Gâthas, n'est antérieur aux dernières années du Ier siècle avant Jésus-Christ; la plupart sont notablement plus jeunes, de l'époque des Sassanides, par conséquent du IIIe siècle après notre ère ou plus tard encore. Peut-être même le célèbre Adarbâd, sous Sapor II, au IVe siècle, y a-t-il encore apporté des compléments ou des modifications.

Ce n'est pas à tort que M. Max Müller a qualifié cette nouvelle théorie de « alarming bombshell.... thrown into the peaceful camp of oriental scholars [1]. » Si elle était présentée comme une simple hypothèse, on pourrait la considérer comme une originalité ingénieuse et même quelque peu paradoxale et ne plus s'en occuper. Cette fin de non-recevoir n'est plus admissible aujourd'hui. La thèse révolutionnaire est défendue par M. Darmesteter avec une rare perspicacité, une prodigieuse érudition, avec une puissance d'argumentation, une chaleur de conviction, une clarté et un talent littéraire qui obligent à la soumettre à un sérieux examen. L'auteur est un de ceux qui ont poussé le plus loin l'étude approfondie de l'Avesta. Plus qu'aucun autre il a donc le droit d'être entendu, et si l'on ne peut pas se ranger à son opinion, on doit du moins justifier son opposition par des raisons sérieuses.

Je dois avouer que l'argumentation de l'honorable savant ne m'a pas convaincu. Une réfutation complète exigerait un volume et devrait, d'ailleurs, être appuyée d'arguments philologiques et linguistiques, étrangers aux études dont cette *Revue* s'occupe et que je préfère laisser développer par de plus autorisés. Mais je

1) *Contemporary Review*, décembre 1893, p. 869 et suiv.

dois rendre compte des raisons qui me font repousser l'hypothèse exposée avec tant de sollicitude, de compétence et d'ingéniosité par M. Darmesteter. Je suivrai son argumentation pas à pas.

Il part du récit bien connu, d'après lequel Alexandre aurait fait brûler l'Avesta, ou tout au moins l'un des deux exemplaires de l'Avesta, tandis qu'il aurait envoyé l'autre en Grèce pour le faire traduire. L'écrit sacré se serait ainsi perdu et le premier qui songea à une restauration de la religion de Zoroastre, le roi parthe Valkhash, n'aurait plus trouvé que des fragments épars, que les Sassanides auraient complétés plus tard.

Devons-nous accepter cette tradition sans la soumettre à la critique et lui accorder d'emblée la valeur d'une histoire vraie? Elle repose principalement sur deux passages du *Dînkart* [1], où M. Darmesteter voit « deux versions inégalement développées, mais essentiellement concordantes. » Elles me paraissent, à moi, au contraire, essentiellement différentes. D'après l'une, les deux exemplaires furent constitués sur l'ordre du protecteur de Zartusht, l'ancien roi Vîshtâsp, lequel en fit déposer un dans la trésorerie dite Shapîgân (?) et l'autre dans la « forteresse des documents » (les archives royales?); mais *il en fit aussi répandre des copies.* L'autre version rapporte la même chose de Dârâï, fils de Dârâï, que l'on identifie généralement avec Darius Codoman; elle ne mentionne pas d'autres copies, en dehors de ces deux exemplaires officiels, mais elle suppose tacitement qu'il y en eut d'autres, comme on le verra bientôt. Ensuite la première version relate que sous le scélérat Alexandre « la forteresse des documents » brûla, que l'autre manuscrit tomba entre les mains des Grecs (Arûmans) et qu'il fut traduit parce qu'il contenait des renseignements importants pour eux sur l'antiquité. La seconde version ne mentionne ni l'incendie, ni la traduction; elle se borne à parler du désordre qui fut causé dans l'Iran par les dévastations d'Alexandre, par la cavalerie et les fantassins des Arûmans, de telle sorte que Valkhash (Vologèse Ier) ordonna de conserver soigneusement l'Avesta et le Zend (le commentaire) et

1) Voir West, *Pahlavi Texts*, IV, p. xxx et suiv. et 412 et suiv.

tous les autres écrits relatifs à la doctrine, et d'en faire des copies pour la ville royale, recommandant aussi de consulter la tradition orale du grand prêtre.

Il y a dans ces récits bien des choses qui peuvent être historiques. Les Grecs aussi parlent de traductions d'écrits sacrés perses faites par des écrivains grecs, mais ici ce n'est certainement pas d'après l'ordre d'Alexandre. Si l'un des Darius, Codoman ou l'un des précédents — il ne peut naturellement pas être question de Vîstâçpa[1] — a véritablement fait déposer dans ses archives un manuscrit officiel, celui-ci a pu être détruit dans l'incendie de Persépolis. Mais en aucun cas il n'est permis de déduire des récits du *Dînkart* qu'après Alexandre toute la littérature sacrée des Zoroastriens fut perdue. Les deux versions représentent bien les deux exemplaires officiels comme les copies authentiques, mais nullement comme les seules, et la seconde ne parle pas seulement de livres avestiques authentiques et purs encore existants à l'époque de Valkhash, mais aussi de la tradition orale conservée par les prêtres, à l'aide de laquelle le tout put être reconstitué.

D'après les mêmes récits il y eut encore une autre révision de l'Avesta sous Artaxerxès, le premier roi sassanide. Elle fut confiée à un certain Tansar ou Tôsar, un grand prêtre de la vieille foi, qui donnait un « enseignement emprunté à l'Avesta » ou, suivant l'autre version, une « instruction dispersée », et auquel il fut alors ordonné de compléter l'Écriture par cette instruction. Je ne puis entendre par là qu'un commentaire fondé sur la doctrine de l'Avesta, une extension, une sorte de Zend, et nullement la formation d'un nouveau recueil d'anciens livres, encore bien moins la rédaction d'écrits avestiques. L'esprit perspicace de M. Darmesteter a retrouvé ce Tansar dans le Bicher de Maçoudi, et il tire des conclusions importantes d'une lettre de ce prêtre, traduite du pehlvi en arabe au VIIIe siècle après J.-C. par

1) Il n'y a pas eu de Darius, fils de Darius. La diversité des versions ne tiendrait-elle pas à ce que la tradition authentique mentionnait Darius, fils de Vîstâçpa, et que ce Vîstâçpa fut confondu avec son homonyme préhistorique ou mythique ?

Ibn al-Moqaffa, puis retraduite plus tard de l'arabe en persan par Mohammed bin-ul-Hasan. Mais est-il permis d'utiliser comme document authentique du IIIe siècle une lettre du VIIIe siècle qui contient des citations du Qoran, du *Kalila et Dimna*, de la Bible et des Évangiles, même si l'on reconnaît qu'elle contient des choses qu'un faussaire de l'époque des Abassides n'aurait pas pu inventer ? Un auteur familiarisé avec la littérature des Guèbres, tel que Ibn al-Moqaffa, n'était pas obligé de les inventer; il pouvait les emprunter à ses documents parsis. La qualification de néo-platonicien donnée à Tansar sert d'argument à M. Darmesteter pour l'une de ses hypothèses les plus audacieuses, sur laquelle nous reviendrons plus loin.

Une forte preuve alléguée par notre auteur pour établir que tous les livres de l'Avesta ne peuvent pas dater d'une époque antérieure à Alexandre, c'est que dans le *Hôm Yasht* (*Ys.*, IX, 24) le roi macédonien serait personnellement nommé, — non pas, sans doute, sous son propre nom, mais sous le nom de Keresâni, dont il est dit que Haoma lui enleva le pouvoir, parce qu'il entravait les prêtres du feu dans leurs expéditions et parce qu'il détruisait toute végétation. Jusqu'à présent on a généralement reconnu dans ce Keresâni son homonyme Krçânu, le démon védique qui tire sur le faucon d'Indra, lorsque celui-ci veut ravir le Soma. Burnouf ne connaissait pas encore Krçânu et prit donc Keresâni pour un adjectif [1]. A partir du moment où l'on a eu connaissance du démon védique, personne n'a plus douté de son identité avec le démon avestique, et je ne pense pas que personne puisse encore hésiter à la reconnaître, à moins d'être enchaîné par une théorie qui ne s'en accommode point. Le démon qui veut empêcher Indra de ravir le Soma pour faire tomber la pluie bienfaisante est le même qui, dans le passage qui nous occupe, arrête toute végéta-

1) M. Darmesteter voit ici une preuve du bon sens de Burnouf. Sur ce point l'interprétation de Burnouf procède plutôt de l'embarras où il se trouvait. Il n'en est pas moins juste de reconnaître que le « bon sens » est une des qualités éminentes du grand maître et, pour dire franchement notre avis, nous aurions aimé que dans ce passage M. Darmesteter n'eût pas seulement loué ce bon sens, mais qu'il en eût suivi les prudentes inspirations au lieu de s'abandonner à des interprétations singulièrement hasardées.

tion. Il n'est pas, comme le pense Spiegel, un protecteur du Soma dans le Véda et un ennemi de Haoma dans l'Avesta, mais dans l'Inde aussi il est adversaire de Soma, un démon qui le retient prisonnier. Dans le *Hôm-Yasht* il est devenu naturellement un ennemi des prêtres du feu, qui honorent Haoma. Jadis M. Darmesteter voyait en lui Darius Hystaspès [1]. Actuellement il a découvert que *kilisyâk*, qui en pehlvi correspond à l'avestique Keresâni, signifie : *bandit* et que ce mot est appliqué aux Grecs, oui même, dans le *Bahman Yasht*, à Alexandre. Donc le Keresâni de l'Avesta doit, lui aussi, être Alexandre. Si nous pouvons ainsi descendre de Darius à Alexandre, pourquoi le spirituel écrivain ne nous surprendrait-il pas dans une édition ultérieure en soutenant que le *Hôm-Yasht* désigne sous le nom de Keresâni un empereur chrétien, puisque les Parsis d'une époque postérieure le désignaient par le nom de *kilisyâk* ou *kalasyâk* (de ἐκκλησία = ceux de l'église)?

La situation politique dépeinte dans l'Avesta ne correspond, d'après M. Darmesteter, qu'à la période des Arsacides. Nulle part il n'est fait mention d'un roi des rois, comme cela se devrait sous les Sassanides ou même sous les Achéménides. Le *dahyupaiti*, le chef régional, n'a personne au-dessus de lui que le dieu Mithra ; ceci s'accorde avec ce que nous savons du royaume des Arsacides, où les rois des districts étaient d'ordinaire indépendants et où la puissance du roi suprême se bornait à peu près au commandement à la guerre. Mais il faut observer d'abord que la même situation existait sous les Achéménides jusqu'à Darius Hystaspès et par conséquent aussi, selon toute probabilité, dans le royaume mède. Ce fut le chef de la branche cadette de la dynastie qui introduisit une plus grande centralisation et qui, au grand mécontentement de beaucoup, institua des satrapes à la place de rois régionaux. Or ce mot *khsathrapavan* se trouve justement dans un texte très jeune de l'Avesta (*Yasht*, X, 75) sous la forme *shôithrapân* (aussi *shôithrapaiti*). D'ailleurs du temps de l'empire parthe comme sous les Sassanides il y avait en tous cas

1) *The Zend Avesta* (*Sacred Books of the East*), I, p. LII, n. 1.

un roi suprême; comment se fait-il donc, si les livres avestiques ont été non seulement réunis, mais entièrement remaniés par leur ordre, qu'ils n'y soient pas même mentionnés, que l'Avesta tout entier ne sache rien de la Parthie et que quelques-unes des principales régions qui y sont énumérées n'appartiennent pas au royaume des Parthes, mais au royaume indo-scythique? En vérité, les compositeurs de ces écrits ont entendu merveilleusement l'art de donner une teinte archaïque à leur pauvre travail!

Car c'est un pauvre travail. « Le Parsisme n'a jamais rien inventé », dit M. Darmesteter. Les éléments de cette doctrine ont été réunis de partout, de l'Inde, de la Grèce, de la Judée.

Personne ne songera à contester qu'il y en ait de provenance indienne. M. Darmesteter lui-même ne juge pas probable qu'il y ait eu emprunt d'une nation à l'autre. Il ne décide pas s'ils dénotent une communauté de religion ou s'ils trahissent une antique religion indo-iranienne. Nous pouvons également laisser la question en suspens, non pas qu'elle nous paraisse à tel point insoluble, ni parce que nous n'aurions pas de données historiques sur l'âge du Védisme et du Véda — car personne ne contestera que le Véda soit antérieur au Bouddhisme et que le Bouddhisme soit antérieur à Alexandre —, mais simplement parce que pour la solution du problème qui nous occupe il n'y a pas d'intérêt majeur à l'élucider.

Il n'en est plus de même d'une autre question : Y a-t-il dans l'Avesta des allusions au Bouddhisme? Celles que M. Darmesteter relève ne sont pas bien convaincantes. Il est plus qu'invraisemblable que le démon Bûiti désigne le Bouddha. On ne saurait davantage le reconnaître dans le Gaotema de *Yasht*, XIII; car Gaotema correspond bien au sanscrit Gotama, mais non à Gautama, qui est le nom du Bouddha. Gotama appartient à la plus ancienne tradition védique.

Nous ne saurions accorder plus de valeur aux arguments par lesquels l'auteur cherche à démontrer qu'à l'époque de la composition de l'Avesta les Arabes dominaient déjà en Mésopotamie. D'après *Yasht*, V, 29, Azhi Dahâka habite à Bawri, que l'on identifie généralement avec Babylone. Dans la tradition il repré-

sente les Arabes. M. Darmesteter en conclut que déjà pour l'auteur du Yasht il avait cette signification. D'après le premier fargard du *Vendidad* il y a à Ra*n*ha des peuples sans tête. Pour les commentateurs Ra*n*ha est synonyme de la Mésopotamie sous la domination des Grecs ; l'auteur en déduit que ces peuples sans tête sont les Arabes nomades qui ont pénétré jusque-là. L'explication donnée par M. Darmesteter dans sa traduction anglaise était beaucoup plus satisfaisante ; il voyait alors dans ces peuples sans tête l'écho de l'ancienne légende, répandue partout, sur les hommes acéphales qui vivaient à la limite du monde connu. Le Ra*n*ha est originairement l'Océan cosmique.

Si tout ce qui précède est déjà difficile à admettre, ce qui suit l'est encore bien plus. M. Darmesteter croit pouvoir déterminer d'une manière assez précise l'époque à laquelle les Gâthas ont été rédigées et où ont été posés, par conséquent, les fondements de la doctrine religieuse de l'Avesta. Elles ne peuvent être postérieures au roi indo-scythe Huvishka, puisque celui-ci mentionne sur ses monnaies parmi les Yazatas zoroastriens adorés par lui Shahrêvar, c'est-à-dire le Khshathra vairya des Gâthas, l'un de ces Amesha Speñta que les auteurs de ces poèmes ont imaginés. D'autre part, elles ne peuvent être antérieures à Philon le Juif, car un autre Amshaspand, Vohu Manô, est conçu d'après le λόγος θεῖος de Philon, sinon directement, au moins d'une façon médiate, et toute la conception avestique d'un monde spirituel est une notion néo-platonicienne, proche parente de la philosophie philonienne. Ainsi les Gâthas, le plus ancien document de l'Avesta, sont nées probablement entre l'an 54 et l'an 78 après Jésus-Christ.

Pour justifier une pareille conclusion, il suffit à l'auteur de constater une certaine analogie entre l'un des agents d'Ahura Mazda dans les Gâthas et le Logos de Philon. Et les cinq autres attributs ou fonctions personnifiées du Dieu suprême, les Amesha Speñta de l'Avesta postérieur, qui, dans les Gâthas, sont encore appelés ahuras ! Pourquoi le Perse néo-platonicien s'est-il écarté ici de son système grec pour utiliser des notions aussi antiquement ariennes que Asha-*R*ta et Armaïti-Aramati, et pourquoi y

a-t-il introduit des créations aussi authentiquement zoroastriennes que Khshathra vairya, Haurvatât et Ameretât? Mais il n'est même pas nécessaire de s'arrêter sur ces objections-là. Il suffit de rappeler que Philon vivait encore peu avant l'an 54, que peu après l'an 78 Plutarque connaissait déjà parfaitement la doctrine des Amshaspands, reproduite probablement par lui d'après Théopompe (IIIe siècle av. J.-C.), alors même qu'il ne le cite pas expressément ici. Il suffit d'observer que l'abstraction philosophique Khshathra vairya aurait dû devenir en une trentaine d'années à tel point populaire, qu'elle pût être adorée comme un être divin sous le nom de Shahrêvar déjà dénaturé par le langage populaire. On le voit, l'hypothèse de M. Darmesteter n'est pas seulement invraisemblable; elle est impossible. On peut se dispenser de rechercher si la doctrine de Philon et celle des Gâthas s'accordent réellement. Encore ne parlons-nous même pas de la difficulté d'expliquer la concordance des auteurs de ces anciens chants, si l'on n'admet pas que le système religieux auquel leurs poèmes se rapportent existait avant eux; car M. Darmesteter accordera bien qu'ils se sont pas d'une seule et même main.

Les analogies destinées à montrer que les rédacteurs de l'Avesta connaissaient les idées et les légendes juives n'ont guère plus de valeur pour la détermination de l'âge des écrits avestiques. On pourrait peut-être leur accorder une certaine portée en ce qui concerne le Bundahish et les autres livres plus récents; pour les écrits avestiques elles ne démontrent rien. Seule la forme de la révélation pourrait être prise en considération. Dans l'opinion de M. Darmesteter le mode de relation entre Zarathustra et Ahura Mazda, la célèbre « question » zarathustrienne qui, dans les livres de date plus récente, est même devenue un objet d'adoration, est une imitation de l'Ancien Testament : c'est ainsi que Jahveh communique sa volonté à Moïse. Je dois avouer que je ne parviens pas à saisir la ressemblance. Quand Jahveh parle à Moïse, il n'y a rien de pareil à cette perpétuelle alternance de questions et de réponses qui constitue la révélation mazdéenne. S'il y a dans l'Avesta quelque chose d'original et qui lui soit propre, c'est bien cela. Et pour trouver cette forme

les Zoroastriens n'étaient pas obligés d'imiter Israël. Il n'y a là rien de plus que l'application sur une grande échelle du mode de consultation des oracles qui est commun à tous les peuples de l'antiquité.

En résumé, dans toute l'argumentation du savant écrivain il n'y a rien qui nous contraigne à reconnaître dans l'Avesta et surtout dans les Gâthas des documents postérieurs à Alexandre. S'il s'y trouve des fragments écrits après la chute des Achéménides — ce qui n'est pas impossible — il faudra l'établir par d'autres considérations. Il est hors de doute, en effet, que l'Avesta doit être soumis à la critique historique, mais si l'on commence par accepter tous les racontars de la tradition parsie postérieure comme de l'histoire sans leur faire subir aucun examen critique, on ne peut pas aboutir à des résultats solides.

Or, s'il n'y a pas beaucoup d'arguments favorables à la thèse principale de M. Darmesteter, il y a de graves objections à lui opposer. Ainsi toute la littérature sacrée antérieure à Alexandre s'est perdue, si même elle a jamais existé; on désire des écrits sacrés; pour en avoir, il faut les composer au moyen de quelques traditions encore survivantes et de conceptions ou de doctrines empruntées à d'autres systèmes religieux, et cela, naturellement, puisqu'on veut les faire passer pour les documents authentiques de la révélation zoroastrienne, dans la langue propre à celle-ci. Cette langue, M. Darmesteter le reconnaît lui-même, était une langue morte aux derniers siècles avant l'ère chrétienne. Il n'y voit aucun inconvénient : on a souvent composé des écrits dans des langues qui n'étaient plus parlées depuis longtemps. Fort bien, mais seulement dans le cas où l'on possédait encore des documents réellement anciens que l'on pùt imiter ou, tout au moins, une littérature sacrée transmise fidèlement et pieusement conservée dans les écoles. Tandis que les auteurs de notre Avesta auraient rédigé leurs écrits apocryphes dans une langue qui n'était plus parlée depuis longtemps et qu'ils ne comprenaient plus bien eux-mêmes, comme le prouvent les traductions qu'ils furent obligés d'y joindre tout de suite ! ils auraient employé deux dialectes différents, afin d'imprimer à une partie de

ces textes, qu'ils voulaient faire passer pour l'œuvre de Zarathustra, un cachet de plus haute antiquité ! pour rendre l'illusion plus complète, ils se seraient servis dans les chants qui devaient passer pour plus anciens, d'un mètre tout différent de celui que présentent les autres morceaux[1], offrant beaucoup d'analogies avec le mètre védique et même encore plus primitif, alors que ce mètre védique lui-même n'était déjà plus usité dans l'Inde depuis des siècles[2]! poussant l'artifice encore plus loin, ils auraient donné à ces chants et aux autres écrits en dialecte plus ancien un caractère doctrinal, lui aussi archaïque, à tel point que les Amesha Speñta des livres censés moins anciens pussent passer pour une forme ultérieure, plus concrète, des abstractions à moitié personnifiées des Gâthas! ils auraient poussé le scrupule jusqu'à se garder avec soin de toute allusion à des circonstances historiques de l'époque médique, perse et même parthe, jusqu'à ne pas même nommer les villes les plus importantes de ces périodes, Ecbatane, Suse, Persépolis, Ctésiphon, ni les peuples eux-mêmes, Mèdes, Perses, Parthes ou Bactriens ! Et si le Vendidad a été, lui aussi, écrit à l'époque parthe, à peu près en même temps que les Gâthas, comment se fait-il que le premier Fargard énumère, à côté de provinces parthes, diverses contrées qui ont appartenu d'abord à l'empire bactrien, ensuite à l'empire indo-scythe, mais passe complètement sous silence un grand nombre d'autres régions soumises aux Arsacides et en grande partie zoroastriennes? Seraient-ce encore là des finesses de faussaires?

M. Darmesteter, il est vrai, estime que les deux dialectes ne différaient pas essentiellement, pas plus, par exemple, que l'hébreu des prophètes et des psaumes ne diffère de celui des livres législatifs ou historiques. Il pense que les Gâthas et les anciennes

1) Ce mètre, d'ailleurs, ils ne l'auraient plus compris ! la preuve en est dans les nombreuses fautes que l'on y relève et qui témoignent précisément de l'antiquité de ces écrits ; car elles disparaissent justement quand on rétablit la forme archaïque des mots, par exemple « Aramaitî » pour Armaitî et quand on ramène certaines voyelles longues à l'état bisyllabique.

2) Cf. Oldenberg, *Die Hymnen des Rigveda*, I, *Metrische und textgeschichtliche Prolegomena*, p. 5 et suiv., 43 et 180 sqq.

prières devraient présenter un autre vocabulaire que le Vendidad et les Formules de sacrifices et réduit toutes les divergences, en dernière analyse, à des différences orthographiques. Mais il oublie qu'il y a aussi des morceaux en prose, tels que le Yasna des sept chapitres, qui sont écrits dans le dialecte des Gâthas, tandis que les Yashts, poétiques par le contenu, sont rédigés néanmoins dans l'autre dialecte. D'ailleurs, je ne comprends pas comment il est possible de ne voir que des différences orthographiques dans *ê* pour *ôi*; *nmâna* pour *demâna*; *druvañt* et *hvôva* pour *drugvañt* et *h*[u]*vôgva*; *yêñhê* pour *yêhyâ*, etc. Mais il y a entre les textes rédigés dans l'un et l'autre dialecte des différences encore beaucoup plus grandes que celles du langage. Je ne puis pas les signaler ici dans tous leurs détails. Je me propose d'en indiquer au moins les principales dans la seconde partie de mon *Histoire de la religion dans l'antiquité*. Il suffira de faire ressortir ici le caractère théosophique et naturiste de l'une des catégories de textes et le caractère mythologique et liturgique de l'autre et de relever le fait, qui n'est certainement pas fortuit, que les livres écrits en avestéen ordinaire glorifient, à côté d'Ahura Mazda, surtout le Haoma et ramènent tout à lui et à son culte, tandis que dans tous les morceaux en dialecte des Gâthas il n'est nommé nulle part; bien plus le seul passage où l'on puisse voir une allusion au rite du Haoma contient une condamnation de ce culte. Son nom paraît bien, il est vrai, *Yasna*, XLII, mais tout le monde s'accorde à considérer ce chapitre comme une addition de date beaucoup plus récente.

Ce n'est pas par esprit conservateur, ni par crainte de retirer des opinions émises antérieurement que je me refuse à adopter l'hypothèse de M. Darmesteter. Je l'ai étudiée sans me soucier le moins du monde des résultats de mon examen, plutôt avec des dispositions favorables. Mais, comme je l'ai déjà dit, son argumentation ne m'a pas convaincu. Si ingénieuse qu'elle soit, avec quelque finesse d'intelligence qu'elle ait été développée et quelle que soit la science vraiment rare qui sert à l'étayer, elle m'a fait l'effet d'un plaidoyer plutôt que d'une démonstration, et d'un plaidoyer en faveur d'une cause perdue. Les Gâthas avec les

parties qui s'y rattachent et la plus grande partie de l'antique Avesta ne peuvent pas avoir été composées après la chute des Achéménides et sont, peut-être, pour une bonne part, bien plus anciennes encore que ceux-ci. La langue non moins que le contenu imposent cette conclusion. Il n'y a aucun argument dirimant qui nous empêche de voir dans les écrits de l'Avesta tels que nous les possédons encore aujourd'hui, les restes des écrits sacrés que la tradition grecque comme la tradition perse, unanimes sur ce point, nous disent avoir existé déjà lors des conquêtes d'Alexandre, et dont d'autres fragments épars ne se sont conservés que dans des livres théologiques pehlvis de beaucoup postérieurs.

Je ne veux pas quitter ici le champ de la discussion historique, je laisse à d'autres, aux philologues de profession, à juger la traduction elle-même, quoique j'en aie soigneusement contrôlé une grande partie, notamment tous les morceaux écrits dans le dialecte des Gâthas, sur le texte même et en comparant avec les autres versions. Je dois reconnaître sans réserve qu'elle s'élève au-dessus de la plupart, sinon de toutes, parmi les traductions tentées jusqu'à présent. On pouvait s'y attendre de la part d'un savant et d'un écrivain aussi richement doué que M. Darmesteter. Mais je ne dois pas cacher qu'elle m'a déçu sur deux points étroitement connexes : d'abord en ce que les hypothèses du traducteur sur l'âge et l'histoire de l'Avesta ont mainte fois influencé son interprétation ; ensuite par l'autorité exagérée qu'il accorde à l'exégèse traditionnelle jusqu'à suivre celle-ci d'une façon encore plus servile que Spiegel. Je sais bien que, pour ce qui concerne ce dernier point, il n'est pas seul ; que, pour d'autres comme pour lui, cette méthode est non seulement la meilleure, mais la seule possible, et qu'il l'applique de propos délibéré. Mais elle ne m'en paraît pas moins devoir être repoussée. En toute autre occurrence, pour l'interprétation de tout autre document d'époque plus ou moins antique, on la condamnerait. Partout ailleurs, qu'il s'agisse des études védiques ou de l'interprétation de l'Ancien et du Nouveau Testament, il a fallu l'abandonner. Pourquoi faut-il donc qu'elle continue à régir l'interprétation de l'Avesta? pourquoi

faut-il révérer et suivre servilement les élucubrations des dasturs de l'époque des Sassanides ou de plus tard, qui ne comprenaient plus bien l'ancienne langue et qui traitaient les textes comme ils le pouvaient, souvent au petit bonheur? Alléguera-t-on que les circonstances ne sont pas les mêmes dans le cas qui nous occupe, que la littérature avestéenne est si restreinte, que les moyens de l'expliquer par elle-même, avec le concours des restes encore plus rares du vieux Perse ou en s'appuyant sur les données, à tout prendre étrangères, du védique et du sanscrit, sont trop insuffisants? Dira-t-on que le texte des Gâthas surtout nous est parvenu sous une forme tellement négligée et corrompue, qu'il faudrait commencer par les soumettre à une révision complète et que cette opération même n'est guère praticable à cause du petit nombre de documents dont nous disposons? Mais alors il vaut mieux laisser intraduit ce qui est intraduisible que d'adopter des interprétations qui, d'avance, sont dénuées de toute autorité. Il est bon de consulter la tradition avec soin; elle peut souvent mettre sur la voie de la bonne traduction; elle peut être surtout utile pour fixer la signification de certains mots qui, tout en étant les mêmes au point de vue étymologique que leurs correspondants sanscrits, ont néanmoins en sanscrit un sens différent. Mais qu'on ne reçoive rien d'elle sinon sous bénéfice d'inventaire. Moins que personne un philologue comme M. Darmesteter aurait eu besoin de cette ressource douteuse. Il le prouve lui-même à mainte reprise. Là où il se dégage de la tradition, parce que ses verdicts lui paraissent par trop insensés, il nous fait toujours avancer dans la juste intelligence du texte, grâce à sa connaissance approfondie de l'Avesta et à la clarté de son coup d'œil. Il n'en est que plus regrettable qu'il n'ait pas suivi plus audacieusement sa propre voie. C'est pour cela même que son œuvre, où j'admire, moi aussi, la prodigieuse puissance de travail, la science extraordinaire et les aperçus de génie, devra être consultée par tous ceux qui s'occupent d'études avestéennes et d'histoire de la religion mazdéenne, à la condition de la consulter avec discernement.

C. P. Tiele.

Leyde, décembre 1893.

REVUE DES LIVRES

Ernest Renan. — **Histoire du peuple d'Israël**, t. IV et V. — Paris, Calmann-Lévy. — 2 voll. de 411 et 427 pages.

M. Renan a eu la grande satisfaction de pouvoir achever avant sa mort l'*Histoire du peuple d'Israel* qui constitue avec l'*Histoire des Origines du Christianisme* le grand œuvre de sa vie scientifique. Certes sa vaste intelligence et son immense labeur n'ont pas été mis au service exclusif de l'histoire religieuse. Nous n'oublions ni l'*Histoire littéraire de la France au* xiv*e siècle*, ni le *Corpus des inscriptions sémitiques*, ni l'*Histoire générale des langues sémitiques*, ni les *Dialogues philosophiques* et tant d'autres écrits où il a tour à tour répandu les merveilleuses ressources de son esprit si varié et d'une si grande souplesse. Mais son œuvre capitale n'en est pas moins une œuvre d'histoire religieuse et s'il a pu se faire que les voix les plus autorisées l'aient oublié, lorsqu'il s'est agi de retracer sa vie et de célébrer sa mémoire, si, par prudence, pour ne pas toucher à un sujet délicat où tout le monde n'a pas le courage et la franchise d'un Renan, ou par crainte de se hasarder sur un domaine trop mal connu, on a beaucoup parlé du philosophe ou du philologue, et fort peu de l'historien, ce n'est pas ici, dans cette *Revue* spécialement consacrée à l'histoire religieuse, que nous commettrons la même négligence ni la même injustice. L'histoire des origines religieuses de notre civilisation occidentale a été la préoccupation maîtresse de sa vie; les douze volumes dans lesquels il a retracé ces origines, depuis le passé lointain où il est allé chercher les *Beni Israël* au désert jusqu'à la fin du monde antique sous Marc Aurèle et l'avènement du Christianisme catholique, demeurent le monument par excellence de son génie. C'est là que son érudition s'est affirmée avec le plus d'abondance; c'est là qu'il a écrit les plus belles pages qui soient sorties de sa plume, les plus belles peut-être que la prose française du xixe siècle puisse léguer à la postérité; c'est là qu'il a semé à profusion les réflexions les plus suggestives sur la destinée de l'homme et sur l'évolution de l'humanité; c'est là enfin qu'il a réellement ouvert une voie nouvelle dans la science et la litterature françaises. Il y est revenu sans cesse à travers tous ses autres travaux. La *Vie de Jésus* l'a rendu célèbre et ses dernières forces ont été consacrées à la description de la société où Jésus allait naître; le dernier chapitre qu'il ait écrit a pour titre : *Finito libro sit laus et*

gloria Christo. On a trop méconnu ces choses au lendemain de sa mort; avec une légèreté bien plus superficielle que celle des quelques menus écrits où son imagination avait laissé libre cours à toutes ses fantaisies, on a glissé sur l'œuvre scientifique d'une vie entière pour ne voir que les quelques bulles de savon brillantes qu'il avait lancées en l'air pour se distraire.

Cette protestation ne procède pas d'un zèle apologétique aveugle. C'est un simple acte de justice. Il ne s'agit nullement de jurer *in verba magistri*. Je comprends fort bien que les perpétuels mélanges de descriptions historiques et de confessions personnelles, de discussions critiques et de considérations morales, d'évocations du passé et de rapprochements avec le présent, ne plaisent pas à tout le monde. Il en est que je regrette et qui me gâtent la page d'histoire qui précède. Trop souvent la réflexion morale, l'aphorisme général énoncé par M. Renan sous une forme absolue et universelle à propos de quelque incident historique, local ou particulier, dont il vient d'entretenir ses lecteurs, ne dépasse pas la région ou l'époque dont il parle et froisse l'esprit, comme une affirmation téméraire qu'il serait bien embarrassé de justifier en d'autres temps et d'autres milieux et dont il offre d'ailleurs lui-même la contre-partie dans quelque autre passage de ses œuvres. Pourquoi, par exemple, après cette belle page sur le poème sibyllin de l'an 140 avant J.-C. (t. V, p. 104-105), des déclarations telles que celle-ci : « La religion est une imposture nécessaire. Les plus gros moyens de jeter de la poudre aux yeux ne peuvent être négligés avec une aussi sotte race que l'espèce humaine, créée pour l'erreur, et qui, quand elle admet la vérité, ne l'admet jamais pour les bonnes raisons »? Douze volumes et quarante années de labeur consacrés à retracer l'histoire d'une religion suffisent à montrer que cette « imposture » semblait à M. Renan lui-même ce qu'il y a de plus important dans l'histoire de l'humanité.

Mais pourquoi ne voir que les erreurs, les fautes de goût du grand artiste? N'y a-t-il pas à côté et en beaucoup plus grand nombre des observations d'une exquise finesse, des réflexions d'une parfaite justesse, des rapprochements avec les temps et les choses que nous connaissons et qui illuminent d'une veritable lumière tous les spectres du passé, de manière à nous les rendre vivants et à faire de mainte page de cette histoire de véritables scènes de résurrection. J'avoue sans aucun embarras que j'apprécie au plus haut degré cette manière d'écrire l'histoire. Bien peu d'écrivains m'ont laissé des impressions aussi nettes et aussi puissantes de la vie sémitique ou de la vie gréco-romaine que M. Renan; il y a à chaque instant chez lui de véritables évocations du passé.

C'est au détriment de l'exactitude et de la vérité, nous dit-on. Il est admis dans certains milieux de science pédante qu'une pareille histoire n'est pas sérieuse. Je ne puis m'empêcher d'éprouver l'impression que ce dénigrement renferme une part d'impuissance et que l'on trouve les raisins trop verts, parce qu'ils sont trop haut. Aussi bien qu'aucun de ceux qui ont fait des études critiques personnelles sur bon nombre de questions traitées par M. Renan, je me

trouve en désaccord avec lui sur une quantité de points et j'ai mainte fois éprouvé le sentiment que M. Renan tranchait trop rapidement des difficultés plus sérieuses qu'il ne semble en le lisant. Mais je voudrais bien que ceux qui, à cause de cela, prononcent une condamnation sommaire sur son œuvre scientifique, me disent s'ils sont toujours d'accord avec les auteurs des gros et savants ouvrages de lourde érudition sur des points très spéciaux. La faute en est aux sujets traités ; ceux-là seuls qui n'ont jamais mis la main à la pâte ont le droit de penser que l'on puisse trancher définitivement tous les problèmes critiques soulevés par la Bible et par l'étude des origines du Christianisme. N'oublions pas que l'histoire retracée par M. Renan ne porte pas sur un point de détail, mais qu'elle embrasse une période de dix-huit cents ans, qu'elle exige la connaissance approfondie de la civilisation sémitique et de la civilisation classique, que, tout en offrant une unité profonde, elle porte sur des sujets d'une variété infinie. Que chaque spécialiste, en sa partie, trouve des critiques à faire, ce n'est pas étonnant. Mais où donc est l'histoire du Judaïsme et du Christianisme tout ensemble qui ne prête pas le flanc aux mêmes reproches? J'aimerais qu'on me la montre. Je n'en connais aucune, pour ma part, en aucune langue. Ce qui ne signifie pas qu'en aucune langue il n'y ait une histoire du Judaïsme et du Christianisme, comparable à celle de M. Renan, mais ce qui signifie simplement qu'une histoire aussi générale ne peut pas être, sur chaque point de détail, aussi approfondie que des monographies sur des sujets spéciaux.

Pour beaucoup, je le sais, ces inexactitudes nécessaires de toute œuvre historique d'ensemble sont la condamnation de ce genre d'ouvrages. Ils n'admettent que la monographie, la dissertation sur un fait, un personnage ou tout au plus une période spéciale. Loin de moi l'idée de médire de pareils travaux. Ils sont la condition indispensable des progrès de la science ; ils fournissent les matériaux nouveaux et restaurent les matériaux anciens avec lesquels se fait l'histoire. Mais ces matériaux n'ont pas leur fin en eux-mêmes ; ils n'ont de valeur que par la place qu'ils sont destinés à occuper dans le bâtiment. Bien plus, sans la connaissance des travaux historiques d'ensemble, l'érudit risque fort de ne faire que du mauvais ouvrage, inintelligent et sans portée, comme le serait le travail d'un homme qui prétendrait pouvoir étudier fructueusement un seul organe d'un corps dont il ignorerait la constitution et la disposition générales. Quand donc comprendrons-nous qu'il faut l'un et l'autre en histoire, à la fois l'érudit, le spécialiste, qui creuse les moindres détails de la vie du passé jusqu'à ce qu'il ait épuisé tous les renseignements auxquels il est possible d'avoir accès, et l'historien philosophe, l'esprit synthétique, capable de grouper ces détails, de les replacer dans l'organisme et de leur rendre la vie, comme il convient lorsqu'il s'agit de connaître non des squelettes, mais des hommes, non des phénomènes sans rapport les uns avec les autres, mais l'enchaînement ou, mieux encore, l'évolution d'une longue série de réalités vivantes? Sachons être indulgents pour les inexactitudes des travaux synthétiques en histoire et ne

reprochons pas à leurs auteurs de ne pas avoir consacré une dissertation spéciale à chacune des innombrables questions dont ils sont obligés d'insérer la solution dans le cours de leur récit. C'est leur demander ce qu'ils ne peuvent pas donner. M. Renan a suffisamment prouvé par des travaux d'érudition, épigraphiques ou exégétiques, combien ces recherches érudites lui étaient familières et avec quelle maîtrise il savait les pratiquer pour son propre compte. Dans son grand ouvrage sur le Judaïsme et sur les Origines du Christianisme il a voulu nous donner autre chose et plus : il a voulu nous montrer le sous-sol, les racines, les éléments sémitiques, égyptiens, syriens ou gréco-romains qui ont contribué à la formation du Christianisme, la genèse séculaire de la religion du monde civilisé, de la foi dogmatique dont a vécu le passé et de la foi morale dont une partie et — disons-le franchement — la meilleure partie de la société moderne continue à vivre. Il n'y a pas de plus beau ni de plus grand sujet d'étude. Et quelque nombreux que puissent être les dissentiments entre M. Renan et chacun de nous sur un grand nombre de points de critique littéraire ou historique, je le répète, je ne vois pas qu'il y ait nulle part, quand on prend les grandes lignes de l'œuvre et sa conception générale du développement religieux, un récit plus puissant dans son ensemble, et qui résume mieux les résultats fondamentaux de la critique historique moderne, de l'immense travail spirituel accompli dans le monde antique pour aboutir à la synthèse chrétienne.

*
* *

Les tomes IV et V de l'*Histoire du peuple d'Israël* vont du retour de l'exil de Babylone jusqu'à l'apparition de Jésus. Ils dépeignent la reconstitution de la nation juive, après la fondation de l'empire perse par Cyrus, cette prodigieuse résurrection d'un peuple après un exil de 70 à 140 ans, qui, bien loin de le dissoudre, le trempe, au contraire, pour une destinée incomparablement plus longue que celle d'aucun autre peuple de l'antiquité, en substituant au lien purement politique et civil le lien religieux comme garantie de la nationalité. Les Juifs, dès lors, forment une grande communauté religieuse plus encore qu'une nation. La première moitié du tome IV nous dépeint l'établissement du culte sacerdotal à Jérusalem, sous la domination perse, l'œuvre de Zorobabel et surtout de Néhémie, la consolidation définitive de la Thora, les dernières lueurs du prophétisme et la décadence littéraire aboutissant à un long sommeil d'Israël, dont les conquêtes d'Alexandre seules parviendront à secouer l'inertie. Après la domination perse, la domination grecque, ptolémaïque d'abord, puis séleucide, le commencement de cette dispersion d'Israël qui devait être si féconde, la formation d'un nouveau foyer du Judaïsme à Alexandrie et en Égypte, l'invasion de la Palestine elle-même par l'hellénisme, puis le terrible soulèvement national provoqué par les violences d'Antiochus Épiphane, l'ère épique des Macchabées.

Le tome IV s'arrête à Jonathan, au moment où le pouvoir de la famille asmonéenne se consolide. Le cinquième et dernier volume traite tout d'abord de cette période d'autonomie juive qui s'étend de la victoire des Asmonéens jusqu'à l'arrivée des Romains en Palestine. M. Renan retrace — et avec quel talent! — toute cette vilaine histoire des épigones de la dynastie asmonéenne et la fermentation qui s'opère dans la société juive contemporaine : parti sacerdotal ou sadducéen exploitant effrontément la religion; parti des séparés, des purs ou pharisiens, qui concentre toute sa vitalité intellectuelle et religieuse sur l'explication et l'interprétation de la Loi; essais de réalisation d'une société vraiment sainte en dehors des cadres officiels, en faisant bande à part, chez les Esséniens; persistance d'individualités sceptiques, épicuriennes, qui ont sondé la vanité de toutes choses, mais qui n'en trouvent pas moins la vie bonne, comme l'auteur de l'Ecclésiaste ; apparition et propagation de plus en plus intense des croyances à la résurrection et des espérances messianiques; constitution de groupes apocalyptiques, ardemment juifs, sans être hynoptisés par la Thora comme les Pharisiens ; et, brochant sur le tout, après la conquête romaine, Hérode, le nouveau Salomon, tandis qu'un peu plus loin, à Alexandrie, l'école juive d'Alexandrie, l'auteur de la Sapience et Philon procèdent au mariage de la foi juive et de la science grecque d'où doit sortir le Christianisme! Livre capital, à comparer au *Marc-Aurele* des *Origines du christianisme*, plein de pages merveilleuses, où l'on sent à peine à quelques négligences de style, à quelques fautes d'inattention qu'une révision des épreuves eût rectifiées, à des répétitions plus fréquentes et à un certain écourtement de la fin, qu'en écrivant ces pages l'auteur se débattait contre la souffrance et leur consacrait les derniers restes de forces déjà affaiblies !

Ces deux volumes par lesquels se termine l'*Histoire du peuple d'Israël* sont, à mon avis, supérieurs aux précédents, surtout aux deux premiers. Ici la part laissée à l'imagination était trop grande et, je le crois aussi, le jugement historique quelque peu faussé par l'*a priori* du monothéisme primitif des Hébreux. Dans la période qui va de l'exil à Jésus-Christ les documents sont moins rares; la part de l'hypothèse, tout en étant encore considérable, est circonscrite davantage à des questions spéciales. Dans ses grandes lignes le cadre historique est nettement tracé et M. Renan peut y déployer à l'aise ses précieuses qualités de coloriste.

Est-ce à dire que la description qu'il nous donne de l'évolution religieuse du Judaïsme échappe, même dans ses grandes lignes, à toute objection? Je ne le pense pas. Il me semble que, d'une façon générale, sauf à la fin, M. Renan antidate les étapes de ce développement religieux. Le sommeil profond dans lequel il plonge le Judaïsme pendant deux cents ans, de l'an 400 à l'an 200 en chiffres ronds, ne provient-il pas simplement du fait que M. Renan considère comme achevée vers l'an 400 une évolution qui a, en réalité, mis beaucoup plus de temps à s'effectuer? Le triomphe du sacerdotalisme nous est présenté comme

l'œuvre du premier siècle de la restauration, en quelque sorte achevée après Néhémie. Il me semble, au contraire, qu'il faut accorder un temps plus long pour la consolidation et l'extension du pouvoir sacerdotal et qu'il ne faut pas lui donner tout de suite une autorité aussi grande. Les Juifs revenant de Babylone étaient bien plus encore des puritains que des sacerdotalistes. M. Renan oublie trop souvent ce qu'il dit lui-même fort justement à la p. 47 : « Beaucoup de puritains eussent volontiers laissé le temple en son état de ruine, par cette raison que Dieu habite dans le ciel et que toutes les bêtes qu'on lui offre lui appartiennent avant de lui être offertes. » Pendant le voyage de Néhémie à la cour de Perse, les lévites et les chantres quittent Jérusalem pour aller cultiver leurs terres; l'organisation sacerdotale n'était donc pas encore bien régulière. Ni Esdras, ni Néhémie ne sont des prêtres. Esdras, en qui ce travail de reconstitution nationale s'est en quelque sorte personnifié — que ce soit comme en un type idéal ou que son rôle historique ait été plus grand que ne le veut M. Renan — est un *sofer*. Les casuistes, les légalistes, voilà bien plus que les prêtres les inspirateurs véritables du peuple juif. M. Renan pense qu'ils innovèrent assez peu pour le fond, qu'ils établirent un droit coutumier (p. 52). Il ne pense pas qu'aucune partie de la *Thora* soit postérieure à l'an 500 (p. 58). Voilà justement ce qu'il s'agirait de démontrer. Toute l'histoire d'Esdras et de Néhémie nous prouve que le Judaïsme au milieu du ve siècle était en plein travail législatif et il serait bien étrange, en vérité, que ce travail se fût arrêté tout à coup après Néhémie, que des codes aussi théoriques, récemment promulgués, confiés à des gens qui n'avaient pas de préoccupation plus chère que de les compléter et de les perfectionner, eussent tout de suite pris un caractère sacré, intangible, alors que l'analyse des livres législatifs nous montre qu'ils ont été l'objet de retouches incessantes. Autant M. Renan est dans le vrai, lorsqu'il affirme l'existence d'éléments vraiment antiques dans la législation mosaïque de l'Ancien Testament, autant il me paraît avoir raison quand il parle d'un droit coutumier établi par les législateurs postérieurs à l'exil, autant il a tort, ce me semble, d'arrêter ce travail dès l'an 500 et de ne pas accorder plus de place à l'œuvre complémentaire des *soferim*, jusqu'à ce que le texte eût définitivement pris un caractère sacré.

Comment concilier, en effet, le spiritualisme religieux si remarquable du grand inconnu de Babylone que l'on a appelé le second Ésaïe avec le légalisme déjà parvenu à sa plus haute puissance dès l'origine chez les fidèles en Judée? Il y a contradiction, solution de continuité, entre ces deux termes si rapprochés de l'évolution religieuse du Judaïsme telle que la dépeint M. Renan, et cela provient, si je ne fais erreur, de ce qu'il considère comme achevées dès la fin du vi^e siècle la rédaction de la Loi et la souveraineté sacerdotale qui ne prévalurent qu'après une période de formation beaucoup plus longue.

Cette même contradiction se retrouve nécessairement dans l'opposition si brusque établie par M. Renan entre le magnifique épanouissement littéraire du

second Ésaïe et la décadence littéraire qu'il fait suivre presque tout de suite. Eh ! quoi, cette décadence est-elle vraiment aussi accentuée? D'une part, on nous présente les Psaumes hébreux comme les plus beaux produits de la littérature hébraïque, jugés dignes d'être mis en parallèle avec les plus remarquables œuvres de la poésie grecque, et d'autre part on attribue ces Psaumes justement à la période de décadence qui coïncide avec la domination perse! Que l'on hésite pour des raisons littéraires à faire descendre jusqu'à l'époque des Macchabées un certain nombre des plus beaux hymnes du Psautier hébraïque, cela se conçoit; car il y a décidément une trop grande différence entre la langue d'alors et ces Psaumes. Les Psaumes semblent bien appartenir plutôt à la période de l'exil et à l'époque de la domination persane; mais ils sont justement la preuve que pendant toute la première partie au moins de cette époque la décadence littéraire ne fut pas aussi grande qu'on le prétend et qu'à côté du pouvoir sacerdotal grandissant, à côté des légalistes et des ritualistes, il y a eu tout un parti de gens simples et pieux, chez qui se perpétuait, sous cette forme lyrique, l'ancienne inspiration des prophètes, et qui gardèrent la véritable sève religieuse d'Israël que nous retrouverons plus tard chez les apocalyptiques et dans le milieu d'où est sorti Jésus.

En antidatant ainsi les étapes du développement religieux du Judaïsme, M. Renan est amené à mélanger, d'une manière qui ne me paraît pas suffisamment rigoureuse, des témoignages historiques appartenant à des siècles différents pour étayer ses descriptions de la situation religieuse à une époque de beaucoup antérieure à celle dont ses documents relèvent. Les pages relatives au développement de l'angélologie chez les Juifs en offrent un exemple frappant (t. IV, p. 163 et suiv.). L'ancienne angélologie hébraïque était d'une simplicité extrême. Avec le temps cette organisation rudimentaire se compliqua singulièrement et M. Renan attribue cette transformation à l'influence de la religion perse avec ses Amshaspands, ses Izeds et ses Ferouers. Fort bien; mais pour justifier le tableau qu'il trace de cette nouvelle angélologie juive quels sont les textes dont il se sert? Ce sont des passages de Daniel, du Nouveau Testament, du Targum de Jonathan, du livre d'Hénoch, dans une partie de ce livre qu'il considère comme contemporaine du Christianisme, de Philon ou du Testament des douze patriarches, de telle sorte que le plus ancien document allégué pour montrer ce que devinrent les croyances aux anges chez les Juifs sous la domination persane, est de cent cinquante ans postérieur à la destruction de l'empire perse par Alexandre, et les autres d'environ trois cents ans. L'influence de la religion perse ne semble pas devoir être contestée en l'espèce; mais pourquoi faut-il que les germes déposés par la foi perse dans l'âme juive aient tout de suite produit tous leurs fruits? N'est-il pas plus exact de reconnaître que, d'après les textes qui sont à notre disposition, ce développement de l'angélologie juive ne s'est opéré que d'une façon progressive et que nous ne la trouvons pleinement épanouie qu'au IIe et au Ier siècle avant notre ère? On pourrait formuler

des objections analogues à propos de la description du culte de la synagogue (p. 220 et suiv.) qui ne repose que sur des témoignages contemporains du Christianisme ou même postérieurs. Ici cependant l'auteur a pris la précaution de nous avertir qu'au IIIe siècle avant Jésus-Christ la vie synagogale était encore à ses débuts et qu'elle se développa singulièrement par la suite.

L'une des parties les mieux réussies de ces deux volumes est l'histoire des rapports de l'esprit grec et de l'esprit juif. M. Renan me semble avoir gardé ici une attitude excellente entre les deux conceptions extrêmes de ceux qui exagèrent et de ceux qui réduisent presque à rien l'action de la civilisation grecque sur le Judaïsme. D'une part, il montre fort bien à quel point l'influence grecque s'est fait sentir, non seulement chez les Juifs d'Alexandrie, mais même chez ceux de Palestine. D'autre part, il n'a pas cédé à la tentation de rattacher à l'hellénisme les phénomènes religieux qui se laissent parfaitement expliquer par le développement autonome du Judaïsme. C'est ainsi qu'il n'adopte pas l'hypothèse d'une origine grecque de l'Essénisme. Mais il n'éclaircit guère la partie la plus obscure du problème, celle qui attire justement l'attention aujourd'hui; il n'y touche même pas. Il nous montre bien les relations très suivies qui existaient entre le Judaïsme palestinien et le Judaïsme alexandrin, à tel point qu'aucun écrit de quelque importance ne paraissait en Palestine sans être assez promptement traduit en grec à l'usage des Alexandrins. Mais il ne nous dit rien de la contre-partie de cette action de la Palestine sur l'Égypte, c'est-à-dire de l'influence inévitable que les idées et les tendances des Juifs alexandrins ou même, plus généralement, des Juifs émancipés de la dispersion, ont dû exercer sur le Judaïsme palestinien. Cependant il est certain que ces Juifs du dehors venaient à Jérusalem et y payaient tribut au temple. Il y aurait lieu, je crois, de chercher cette influence dans les conceptions déjà gnosticisantes du monde apocalyptique, moins étroitement fermé à toute action du dehors que les cercles pharisiens plus exclusivement légalistes. En tous cas la question méritait d'être étudiée et elle ne l'est pas. C'est ici justement, dans cette dernière partie, notamment pour ce qui concerne Philon et la méthode judéo-alexandrine, que l'on sent clairement que la fin de l'ouvrage a été écourtée et achevée avec quelque précipitation, comme sous l'impression de la crainte de ne pas pouvoir le terminer. Il ne convient donc pas d'insister sur ces dernières observations.

La pensée maîtresse de l'auteur reparaît, avec toute sa force, dans la conclusion à laquelle, pour ma part, j'adhère complètement et qui me paraît bien résumer les résultats de la critique moderne en ces matières. Dans ses quelques lignes, elle fait bien ressortir l'unité, la portée historique et philosophique de cette *Histoire du peuple d'Israel*, conçue comme une véritable histoire de la préparation du Christianisme, non plus comme dans l'ancienne conception historique en vertu d'une téléologie extérieure aux choses, mais par le fait de la connexion des événements dont la reconstitution incombe justement à l'histoire, par le fait de ce que je me crois en droit d'appeler la téléologie interne des

choses : « *Proles sine matre creata* est une impossibilité et ne convient en rien au christianisme. La cause éloignée du christianisme, ce sont les anciens prophètes d'Israël. La cause prochaine, c'est le mouvement eschatologique qui, depuis le livre de Daniel, agite si fort l'esprit juif. La cause très prochaine, c'est l'école messianique de Judée, dont les manifestes sont le livre d'Hénoch et l'Assomption de Moïse. La cause immédiate, c'est Jean-Baptiste » (t. V, p. 412-413).

Quand, après quelques lustres, on ne lira plus guère les travaux de la critique historique contemporaine, mais qu'on lira encore les écrits de Renan, comme des types devenus classiques de la littérature française au XIXᵉ siècle, ces lignes subsisteront comme l'écho de l'immense travail par lequel la science historique et critique de notre siècle a renouvelé la connaissance de nos origines religieuses et morales et appliqué à la littérature sacrée la méthode scientifique.

JEAN RÉVILLE.

R. KIRK. — **The Secret Commonwealth of Elves, Fauns and Fairies. A Study in Folk-lore and psychical Research.** *The Text* by Robert KIRK, M. A., minister of Aberfoyle. A. D. 1691. *The Comment* by Andrew LANG, M. A. A. D. 1893. — (Londres, 1893. D. Nutt, in-18; LIV-92 p.; t. VIII de la *Bibliothèque de Carabas*.)

L'auteur de ce livre, que vient de rééditer avec une discrète élégance M. A. Lang, était fils de M. James Kirk, ministre d'Aberfoyle ; il fit ses études de théologie à Saint-Andrews et à Edimbourg et fut ministre à Balquidder, puis à son tour à Aberfoyle, où il mourut en 1691, à l'âge de cinquante et un ans. La seule édition connue de son livre date de 1815 ; elle a paru à Londres chez Longman and Cᵒ et n'a été tirée qu'à 100 exemplaires. L'édition de 1815 n'était donnée que comme une réimpression et le titre porte la date de 1691, mais il n'est pas certain que cette édition de 1691, dont aucun exemplaire n'a jamais pu être retrouvé, ait réellement existé. Ce qui tendrait à l'établir, c'est que la réimpression de 1815 n'a point été faite sur le texte imprimé, mais sur un manuscrit de l' « Advocates' Library » et qu'à la dernière page du livre se trouve cette mention : « Voir le reste dans un petit manuscrit qui appartient à Coline Kirk ». C'était le fils de l'auteur; si l'ouvrage de son père avait été imprimé en 1691, il est probable que ce n'est point seulement en manuscrit qu'il l'eût possédé. On est donc en droit de supposer que le livre de Robert Kirk a été pour la première fois édité et porté à la connaissance du public en 1815, et que le titre qui porte la date de 1691 est tout simplement le titre d'un manuscrit. Ce titre est fort curieux et mérite qu'on le reproduise en entier : *Secret Commonwealth, — or, — a Treatise displayeing the Chiefe Curiosities — as they are in*

Use among diverse of the — People of Scotland to this Day; — Singularities for the — most Part peculiar to that Nation. — A subject not heretofore discoursed by any afour — Writters; and yet ventured on in an Essay — to suppress the impudent and graving — Atheisme of this Age, and to — satisfie the desire of some — choice Friends. — R. Kirk a sans doute écrit son ouvrage pour combattre les doctrines des sadducéens, des sociniens et des athées, qui s'accordent, d'après lui, à nier l'existence de Dieu, mais c'est en réalité, selon l'expression de M. A. Lang, une sorte de métaphysique du monde des fées. Il ne confond point les voyants avec les sorciers et n'a point à l'égard des habitants du monde, qui double et côtoie le nôtre, de méfiance haineuse. Il n'est pas d'humeur persécutrice et cependant, en pays celtique, et vivant au milieu des fées qui peuplent l'air et les cavernes, il ne pense point qu'on puisse les « ignorer » en quelque sorte et ne tenir point compte de leur existence. Il croit fermement à ce qu'on raconte de ces êtres mystérieux, de ces corps subtils qui voltigent dans l'atmosphère, mais c'est en un esprit très philosophique et en un sens scientifique qu'il expose et étudie tout cet ensemble de croyances populaires, qu'il trouvait vivantes autour de lui. C'est ce caractère de son œuvre que met nettement en lumière le second titre qu'il lui a donné : *An Essay — of — the nature and actions of the Subterranean (and — for the most Part) Invisible People, heretofioir — going under the names of Elves, Faunes, — and Fairies, or the lyke, among the Low — Country Scots, as they are described by those who have the Second Sight; and now, to — occasion a further Inquiry, collected and com — pared, by a circumspect Inquirer residing — among the Scottish — Irish in Scottland.* — Les fées sont d'une nature intermédiaire à la nature de l'homme et à celle de l'ange; leurs corps sont pareils à des nuages condensés et c'est au crépuscule qu'on les voit le plus aisément. Elles se nourrissent tantôt de l'essence subtile, de l'esprit pour ainsi dire des boissons et des blés, tantôt des grains mêmes, qu'elles emportent comme font les souris et les corneilles. Aussi la récolte est-elle médiocre pour les hommes, lorsqu'elles ont empli leurs greniers. Souvent elles hantent les maisons, où elles jouent, comme le kobold ou le nain des légendes allemandes, le rôle de genies familiers. Mais leurs demeures habituelles, ce sont les cavernes et les cavités, qui sont creusées au sein de la terre; on ne saurait concevoir qu'il y eût dans l'univers un seul lieu qui demeurât entièrement inhabité. « Le manucodiata ou oiseau de paradis vit dans la plus haute région de l'air; les autres oiseaux dans la seconde; les mouches et les insectes dans la plus basse ; les vers, les loutres et les blaireaux dans les eaux; l'enfer qui est au centre est habité et pareillement le ciel qui est à la circonférence, comment pourrions-nous penser que les cavités de la région moyenne de la terre demeurent vides » (*S. C.*, p. 63). Dans ces demeures souterraines, les elfes entraînent parfois des femmes qui viennent d'accoucher pour leur faire nourrir leurs propres enfants; parfois aussi ce sont les enfants qu'ils enlèvent et ils laissent en échange dans le monde des hommes l'enfant d'une

fée. Pour se protéger de leurs atteintes, il faut mettre dans son lit du fer, ou la Bible ou un morceau de pain. Leurs armes, dont ils frappent parfois les hommes, sont des flèches, munies de pointes de silex barbelées ; ces armes que ne pourrait fabriquer une main humaine, blessent mortellement sans percer la peau. Ces esprits ont construit autrefois des « tumuli » qu'on connaît sous le nom de Fairy-Hills et où il est dangereux, au dire des gens du pays, de prendre de la terre ou du bois.

Un écrivain contemporain, M. Mac Ritchie, a cru trouver l'origine de la croyance aux fées dans les souvenirs à demi effacés qu'aurait laissés dans la conscience populaire l'existence d'une race depuis longtemps éteinte de troglodytes, mais il faut avouer que sa théorie ne repose point sur des preuves bien solides et que l'opinion que soutient contre lui M. Lang dans son Introduction semble s'appuyer sur des arguments de beaucoup plus grande valeur. Pour M. Lang, cette race souterraine qui a tant préoccupé R. Kirk, c'est le peuple infini des morts, qui habite sous la terre. Le pays des fées se confond avec le séjour des morts. De toutes les raisons qu'il met en avant, la meilleure, c'est, à coup sûr, la présence dans ce monde mystérieux d'un double de chacun de nous, qui peut apparaître à ceux qui sont doués de la seconde vue, aux voyants (*seers*). Ce double (*co-walker*) habite parfois le corps même de l'homme dont il est en quelque sorte le reflet ; et c'est là l'explication de ces fausses faims, de ces appétits morbides qui vous contraignent à manger sans que vous réussissiez à vous rassasier; c'est aussi de la continuelle présence du double auprès de l'être qu'il reproduit qu'est née, d'après R. Kirk, la croyance catholique à l'ange gardien. Un autre argument, et c'est R. Kirk lui-même qui le fournit à M. Lang, c'est que les Highlanders croient que les âmes des morts habitent les « Fairy-Hills ». A notre sens, bien qu'il soit plus acceptable de faire du pays des fées une sorte de Hadès que de voir dans les légendes du monde invisible une survivance de souvenirs qu'aurait laissés dans toute l'Europe septentrionale une race de nains, depuis longtemps éteinte, qui aurait habité les cavernes et les tumuli, on n'a point cependant apporté jusqu'ici de preuves démonstratives à l'appui de cette théorie que Liebrecht avait déjà soutenue, lorsqu'il avait cherché à étabir que les femmes-cygnes ne sont que des âmes arrachées pour un instant au pays des morts, mais contraintes d'y retourner.

M. Sidney Hartland dans son beau livre *The Science of the Fairy Tales* a présenté une réfutation en regle de la théorie de Liebrecht — et ses arguments portent tout aussi bien contre l'hypothèse de M. Lang. On ne saurait prétendre à coup sûr que d'infranchissables barrières s'élèvent entre ces deux contrées merveilleuses, le pays des morts et le pays des esprits, et il est sans doute fréquemment arrivé qu'un conte qui se passait primitivement au pays des fées a été transporté en quelque mystérieux séjour où sont prisonnières les âmes; il est arrivé aussi très certainement que bien des âmes ont été élevées à la dignité d'esprits ou de génies, mais cela ne démontre pas que les deux domaines n'aient

point été primitivement distincts en Europe, comme ils le sont aujourd'hui même dans les régions où les croyances animistes sont encore florissantes. Ce qui s'est passé, c'est que, sous l'influence du christianisme, les fées, les génies, les nains, les elfes, bref tous les esprits qui n'ont jamais été unis à des corps d'hommes ou de femmes, étaient peu à peu relégués hors de la grande tradition religieuse dans les superstitions populaires et les contes d'enfants, tandis que les âmes des morts continuaient à jouer dans la religion un rôle considérable; le résultat, c'est que les paysans en sont venus fréquemment à ne plus se reconnaître très bien eux-mêmes dans leurs propres légendes et à substituer bien souvent dans un récit à l'esprit ou à la fée, dont ils ne comprenaient plus la nature et les fonctions, un autre être dont ils se faisaient une idée plus vivante et plus claire, l'âme d'un mort. Il nous paraît également impossible de confondre l'âme extérieure, le double, avec le génie protecteur, le co-walker dont parle R. Kirk et tous deux sont distincts du fantôme, de l'âme survivant au corps, qui continue à errer parmi les hommes ou bien est enfermée en un séjour céleste ou souterrain. Mais si ce sont là autant d'êtres différents qu'il nous faut en bonne méthode séparer les uns des autres, il n'en est pas moins certain qu'à mesure que disparaissaient les pratiques rituelles qui s'adressaient à chacun d'eux, ils ont tendu à se mêler dans l'imagination populaire. Aussi est-il indispensable pour saisir le sens véritable des croyances qui survivent dans un mythe, une légende ou un conte, de pouvoir étudier ces mêmes croyances là où elles sont associées encore à des pratiques rituelles ou à des institutions sociales qui leur servent de vivant commentaire.

Ce qu'il y a de plus intéressant peut-être dans le petit livre de Robert Kirk, ce n'est point tant l'ample et minutieuse description qu'il nous donne du monde des fées, des coutumes qui le régissent et de la vie qu'on y mène, que les renseignements fort précis qu'il renferme sur les voyants d'Écosse. Il a fait suivre son court traité d'une lettre de lord Tarbott à Robert Boyle qui contient des indications plus curieuses peut-être encore et qu'il a enrichie d'annotations et de réflexions, qui complètent très heureusement son livre. R. Kirk considère la seconde vue ou, si l'on préfère ce terme, la clairvoyance, comme un phénomène naturel : certains hommes sont doués d'une vue plus subtile et plus perçante qui leur fait découvrir ce qui reste caché aux autres; c'est ainsi que les chauves-souris et les hiboux y voient mieux que les taupes et les hommes mieux que hiboux. Aussi ces hommes peuvent-ils apercevoir des choses ou des êtres qui en raison de leur petitesse ou de leur subtilité demeurent invisibles à presque tous. C'est souvent un don héréditaire. On peut jouir un instant de cette faculté précieuse de voir l'invisible en plaçant sur sa tête la main du voyant et en mettant son pied gauche sous le pied droit du voyant. Enfin certains artifices magiques permettent d'acquérir ce pouvoir, lorsqu'on n'en est point doué naturellement. C'est grâce à cette acuité des sens que les *seers* voient les fées, les doubles et tous les habitants du monde des esprits.

M. Lang a rapproché des faits que renferme le traité de Kirk les phénomènes de télépathie que la *Society for Psychical Research* s'est depuis quelques années attachée avec tant de zèle à recueillir et à critiquer : il a constaté entre ces deux séries de faits les plus frappantes analogies et c'est la partie la plus intéressante et la plus neuve de son Introduction. Il a consacré également un chapitre à l'étude des méfaits des Pixies et des Brownies, fées ou génies familiers, qui hantaient les maisons, jetaient à ceux qui les habitaient des pierres, des morceaux de bois et des mottes de terre, produisaient mille bruits étranges et imprimaient aux meubles les mouvements les plus inaccoutumés. Tous ces phénomènes, on les retrouve dans les recherches fort curieuses auxquelles se sont livrés sur les maisons hantées plusieurs des membres de la S. P. R. Là encore les analogies sont extrêmement étroites, et quelle que soit l'explication qu'il faille donner de ces faits, qu'il faille les attribuer à la supercherie, qu'on doive les rattacher à une cause encore inconnue ou qu'ils n'aient jamais eu d'existence que dans l'esprit même de ceux qui les ont observés, il est fort probable qu'ainsi que le pense M. Lang, ils ont joué un rôle important dans la genèse de certaines légendes. Ce qui importe, en effet, ce n'est point qu'ils aient une existence objective, mais qu'ils aient une existence réelle ; que ce soit à la fois dans le monde matériel ou dans la conscience ou bien dans la conscience seule, c'est là après tout, en ce qui nous concerne, une question secondaire : une hallucination est un phénomène tout aussi réel qu'une perception vraie, qu'un déplacement d'objets matériels, et elle peut tout aussi bien être le point de départ d'un processus psychologique et aboutir à la création d'un mythe. Il semble donc qu'il faille dans la genèse des conceptions religieuses faire une place à toute une classe de phénomènes dont les historiens et les critiques n'avaient point tenu grand compte jusqu'à ces dernières années, et que la télépathie, la seconde vue si l'on veut, et les phénomènes qui s'y rattachent doivent venir se ranger à côté des rêves, de l'évanouissement, des maladies, de la mort, etc. parmi les faits dont les hommes ont eu, avant l'apparition des sciences, à se donner à eux-mêmes une explication, explication qui devait revêtir nécessairement un caractère mythologique. Il est devenu banal de louer un livre ou un mémoire qu'a signés M. A. Lang, mais il était nécessaire de signaler l'importance pour les études de mythologie générale de ce curieux petit traité, devenu presque introuvable, dont il a eu l'heureuse pensée de nous donner une réimpression.

L. Marillier.

E. A. Wallis-Budge. — **The Mummy.** *Chapters on Egyptian funeral Archæology.* Cambridge, at the University Press, 1893.

Percy E. Newberry. — **Beni-Hasan,** *with appendix, plans and measurements of the tombs,* by G. Willoughby Fraser. — 2 vol. London; Kegan Paul, Trench, Trübner and C°, etc. (*Archaeological Survey of Egypt*, edited by F. L. Griffith).

I

L'ouvrage que M. Wallis-Budge vient de publier m'a causé un instant d'angoisse, pourquoi ne l'avouerais-je pas? En voyant annoncé un ouvrage sur les momies, en lisant en outre sur les prospectus que cet ouvrage sortait des presses de l'Université de Cambridge qui a déjà rendu tant de services à la science égyptologique, j'ai vraiment cru un moment, même avec le sous-titre : *Chapitres sur l'archéologie funéraire en Égypte*, que j'arriverais comme l'invité qui entre dans la salle du festin lorsque les autres en sortent. Pourquoi donc? C'est que j'ai en chantier, et même sous presse, une histoire de la sépulture et des funérailles en Égypte, — les lecteurs de la *Revue* ne le savent sans doute point, mais je le leur apprends — et j'ai craint au premier abord d'avoir été précédé par mon collègue anglais, M. Budge, de n'avoir travaillé, et beaucoup, cette partie de mon sujet que pour me voir précédé dans l'obtention des résultats auxquels je suis arrivé. Car je connais M. Budge, je sais combien il est familier avec toutes les richesses de son musée, et ce musée, c'est le *British Museum* où M. B. est *active assistant keeper* des antiquités égyptiennes et assyriennes; je sais en outre combien il est chercheur actif, combien fortuné le plus souvent, et j'avais ainsi toutes les raisons de me croire devancé. C'est pourquoi j'attendais ce livre avec l'impatience fébrile du patient qui cherche à lire sur le visage de son médecin si sa vie lui sera continuée ou, au contraire, s'il devra bientôt dire adieu à l'existence.

Pour une fois, mon bonheur a passé mon espérance : M. B. n'a pas du tout compris son sujet comme je le craignais, et il m'a laissé la possibilité de croire que les résultats auxquels je suis arrivé sur la question spéciale de l'embaumement des cadavres en Égypte sont encore miens, jusqu'à une prochaine alerte au moins. Le titre de l'ouvrage que je présente aux lecteurs de la *Revue*, même agrémenté de son sous-titre, n'est qu'un trompe-l'œil, parce que le sous-titre rapproché du titre ne se rapporte pas, du moins à mon sens, à l'archéologie générale, tandis qu'au contraire l'auteur a voulu faire un résumé encyclopédique en quelque sorte de tout ce qui se rattache aux mœurs et aux coutumes de l'Égypte en fait de funérailles, et qu'est-ce qui ne se rattache pas aux idées funéraires en Égypte par quelque côté? Aussi ce livre qui est clair, méthodique

à sa manière, est-il très intéressant, mais ce qui peut vraiment s'appeler très intéressant, et je suis persuadé qu'il obtiendra un grand succès de l'autre côté du détroit et même de ce côté-ci pour les lecteurs qui voudront avoir un résumé succinct, et encore assez détaillé cependant, des idées et de la forme qu'avaient prise les idées de l'ancienne Égypte par rapport à l'autre vie, au cadavre, à la survivance d'un autre être, et de tout ce qui en dépend.

Est-ce à dire que tout m'y semble également bon? que ce livre m'a beaucoup appris? A vrai dire, il ne m'a rien appris du tout et j'y ai observé certains points qui ne m'ont pas paru capables d'être soutenus avec le même bonheur que d'autres qui sont très bien appuyés, très bien documentés, comme l'on dit aujourd'hui. Cela ne doit pas surprendre dans un livre fait pour le grand public, qui n'est pas initié aux mystères de l'égyptologie. Une critique plus grave que je ferai à l'ouvrage de M. B., c'est de ne pas contenir quelques pages substantielles sur les doctrines de l'Egypte pour ce qui regarde les funérailles, de s'en tenir à l'écorce purement extérieure de l'arbre et de n'avoir pas cherché ce qu'il y avait sous cette écorce, c'est-à-dire l'aubier, la moelle qui peu à peu devient les autres parties de l'arbre. C'est une lacune qui me semble regrettable, non pas que l'auteur de *Mummy* n'ait pas en divers endroits de son œuvre fait allusion à ces doctrines; mais nulle part elles ne sont développées, ou pour mieux dire résumées *ex professo*. Cependant il me semble bien que ce devait être le cas, car en Égypte la religion, l'art, sous toutes ses formes, l'industrie dans toutes ses manifestations, avaient pour raison première les croyances des habitants de la vallée du Nil. Et puis, il m'eût semblé assez bon d'établir, plus que ne l'a fait M. B., la méthode historique en son ouvrage, de faire voir le progrès qui s'est manifesté depuis les premières dynasties, jusqu'à ce que la décadence arrivât, et qui, malgré cette décadence si prononcée dans les œuvres extérieures, ne cesse point dans la pensée philosophique et morale, ce qui explique la longue persistance de l'influence égyptienne sur le monde gréco-romain et, par lui, sur nos idées modernes, même sur nos idées contemporaines. Ainsi, par exemple, M. B. a fait une sorte d'aperçu historique de la tombe en Égypte, mais il est passé à côté des questions les plus intéressantes sans les résoudre : il n'a pas recherché quelle était l'origine de la tombe, comment il se faisait que si peu de tombeaux aient été creusés en Égypte, eu egard à une population qui a duré plus de six mille ans, à quelque bas chiffre qu'on veuille la fixer, comment la forme pyramidale et la forme du mastaba se sont réunies pour former certaines tombes, etc.; comment la tombe, d'abord personnelle, est devenue dans la suite des temps un véritable tombeau de famille; pourquoi elle était accordee à certains membres de la société égyptienne, par qui et dans quelles conditions; comment elle était entretenue, par qui et jusqu'à quel point on se débarrassait de ce soin, et toutes autres questions dont la solution me semble d'une importance capitale. Sans doute, M. B. n'a pas réflechi à toute cette somme de questions qui se dressent devant les égyptologues et demandent à être réso-

lues; son attention s'est portée ailleurs et il a préféré traiter d'autres sujets plus faciles. Je ne le lui reprocherai pas, puisque, s'il l'eût fait, je ne doute pas qu'il n'eût trouve les solutions cherchées et qu'ainsi il ne m'eût enlevé le bénéfice d'un travail personnel très long et très ardu. Son livre contient tous les renseignements que ses lecteurs pourront désirer sur les rois qui ont régné en Égypte, sur les écritures égyptiennes, sur la manière dont on est parvenu à découvrir la lecture des hiéroglyphes, sur la géographie de l'Égypte, sur les dieux de la vallée du Nil et sur une foule d'autres points que le lecteur sera bien aise de trouver.

Je ne lui reprocherai point la longueur des pages qu'il a consacrées au déchiffrement et à la pierre de Rosette, ni son admiration pour Young : il est bien naturel qu'il cherche à défendre les savants de son pays et même à étendre cette défense sur des pays voisins; mais quelles qu'aient été les défaillances du caractère de Champollion, défaillances qui semblent bien certaines d'après les lettres qu'il cite et qui ne me sont point inconnues, Champollion le Jeune restera toujours l'immortel inventeur de la lecture des hiéroglyphes, l'un des esprits les mieux doués qui aient paru pour les études scientifiques. Sans doute, ce grand homme pour le monde a bien pu paraître petit et mesquin aux yeux de son valet de chambre, s'il en a jamais eu un, ce que j'ignore; sa découverte a été certainement précédée par d'autres études qui lui ont frayé le chemin, mais c'est bien lui qui fit passer la lecture des héroglyphes du domaine de l'hypothèse dans celui de la science démontrée, et jamais tous les Seyfarth du monde ne lui enlèveront cette gloire qui est française, sans doute, mais qui est surtout humaine.

II

Il s'est formé en Angleterre, à côté et sous les auspices de l'*Egypt Exploration fund* qui a déjà rendu tant de services à la science égyptologique, une seconde société qui s'est nommée : *Archaeological Survey of Egypt*, et qui s'est donné pour mission d'explorer ou plutôt de conserver, si faire se pouvait, de copier en tout cas et de publier les inscriptions, les peintures et les scènes de toute sorte qui décoraient jadis les monuments égyptiens et que l'avidité des indigènes, jointe à l'incurie de l'administration égyptienne, détruisait en tout ou en partie chaque année, afin d'amasser des antiquités que, dans la saison suivante, on pourrait revendre avec profit aux touristes qui ne manqueraient pas de tomber sur la vallée du Nil comme une nuée de sauterelles, tout aussi dévastateurs que les acridiens. En vérité, l'Angleterre a une bonne part dans cette dévastation méthodique inintelligente de tous les monuments égyptiens : elle se devait donc à elle-même de réparer par ses savants ce que ses marchands en villégiature commettaient de forfaits envers la science. On ne peut donc qu'applaudir des deux mains à l'initiative prise par la Société anglaise de l'*Ar-*

chaeological Survey of Egypt, quelque chose comme une société qui ferait le cadastre archéologique de l'Égypte. Le résultat de la campagne menée contre le Musée de Gîzeh et son administration a été excellent dans son intention, si les motifs de cette campagne n'ont pas toujours été aussi purs que les eaux du ruisseau qui coulent sur un lit de cailloux, pour emprunter une figure très usitée dans les œuvres de la littérature anglaise.

Une première tentative isolée avait été faite dans ce même sens par M. F. Griffith : elle ne manquait pas de valeur et témoignait d'une rare constance et d'une belle activité. A la suite de la publication par cet auteur des tombeaux de Siout et de Deir-Rîfeh, on résolut de s'attaquer aux tombeaux de Beni-Hassan et des environs, de sauver ainsi de la ruine des monuments précieux entre tous, et par leur antiquité et par l'importance des tableaux qui y sont représentés et surtout par l'art admirable dont ils témoignent. L'administration du Musée de Boulaq, puis du Musée de Gîzeh, semblait se détacher des malheureux résultats du pillage organisé : elle se contentait d'acheter aux fellahs déprédateurs les monuments qu'elle était chargée de conserver, semblable au gendarme qui donnerait de l'argent au voleur qu'il devrait arrêter. On organisa donc une expédition pour *cadastrer* les monuments archéologiques de l'Égypte, et les jeunes égyptologues anglais, avec toute la fougue de la jeunesse et aussi l'inexpérience de débutants, firent les plus nombreuses et les plus admirables découvertes ; malheureusement ces découvertes avaient été faites depuis longtemps déjà, mais c'est déjà quelque chose de se découvrir pour soi-même ce que d'autres avaient découvert avant eux. Les journaux d'outre-Manche et les *Revues* retentirent du bruit de ces découvertes, et, à vrai dire, elles donnèrent du courage aux travailleurs ; car il leur fallut du courage, et beaucoup, pour passer trois années consécutives dans le même endroit, occupés à dessiner des milliers et des milliers de mètres carrés couverts de peintures, à copier de très longues inscriptions, à décrire des tombeaux qui se répétaient presque toujours, et à mesurer enfin tout ce qui était mesurable, puisqu'à la question si importante des inscriptions et des peintures, se joignait la question non moins importante de l'art. Ce courage leur fut surtout nécessaire, lorsque après une première année de travail, on s'aperçut que les premiers tâtonnements d'une trop grande inexpérience n'avaient presque rien produit qui valût. Il fallut donc recommencer, et, à l'heure actuelle, l'éditeur de la Société a fait paraître les deux premiers volumes qui sont consacrés aux tombeaux de Beni-Hassan et on annonce un troisième volume qui sera consacré aux tombeaux de même type qui se trouvent à Berscheh.

Comme ces tombeaux composent, à peu de chose près, une grande partie des documents que l'on possède pour l'histoire du Moyen Empire égyptien dans les nomes du *Lièvre* et de la *Gazelle*, et même dans toute la vallée du Nil, on peut voir combien il était important de sauver de la barbare et stupide destruction qui les menaçait des documents et des monuments uniques en leur genre.

Aussi les égyptologues, les philosophes et les historiens de la pensée humaine ne sauraient assez remercier les hommes qui se sont attelés à cette tâche méritoire. Ils ont, en effet, rendu le plus grand service qu'ils pouvaient rendre en cette occasion : ils ont bien mérité de la science, et je leur envoie ici le salut du travailleur.

Cependant dans leur œuvre tout n'est pas de même importance, tout n'est pas du même aloi et tout ne mérite pas les mêmes éloges. S'il suffisait de s'atteler à la besogne avec un merveilleux courage, l'œuvre serait parfaite. Elle est bien loin d'être ainsi, non seulement au point de vue de l'égyptologie proprement dite, mais encore au point de vue de l'exécution. Au point de vue de l'égyptologie, je ne serai pas trop méchant, je crois, en disant que les auteurs de l'ouvrage n'etaient pas assez préparés à leur tâche. On ne naît pas égyptologue, on le devient à force d'études et de réflexions. Les auteurs de *Beni-Hasan* n'ont pas fait assez d'études, ils n'ont pas assez réfléchi : mais ils ont fourni ample matière à ceux qui veulent étudier et réfléchir : c'est pourquoi on ne peut trop leur en savoir gré.

Au point de vue de l'exécution, leur œuvre n'est point merveilleuse, bien loin de là. Je ne m'appesantirai pas sur ce côté de la question, puisqu'ils l'ont eux-mêmes reconnu. Souvent, en lisant les *Mémoires de la Mission du Caire*, je m'étais dit qu'il serait facile de faire mieux, de donner aux personnages une apparence plus égyptienne; le *Beni-Hasan* anglais m'a prouvé qu'il était encore plus facile de faire plus mal, et cela dans les deux volumes, car le second est malheureusement semblable au premier. Mais puisqu'on l'a remarqué, espérons qu'on arrivera à faire beaucoup mieux. J'en ai même la certitude en voyant la différence qu'il y a entre le premier et le second volume pour ce qui regarde la transcription des textes. Dans le premier volume, l'éditeur, M. Griffith, de sa propre autorité, avait substitué un système de transcription nouvelle à celui qui était en usage parmi les égyptologues. Ce système a vu le jour sous le ciel de la Germanie; il n'est pas plus facile que l'ancien, bien au contraire, et il se propose de remplacer une convention qui ne répond pas à l'état réel de la langue égyptienne, tout le monde l'admet, par une autre convention beaucoup plus embrouillée et qui ne répond pas mieux à la réalité. Je me rappelle toujours M. H. Brugsch nous faisant part à Stockholm de cet admirable système trouvé tout à loisir, qui devait rendre la transcription beaucoup plus facile et, pour preuve, s'embrouillant lui-même au milieu de ses virgules superposées, tournees à droite ou à gauche. C'était vraiment jouer de malheur, quand on était l'un des pères responsables du système. Le plus simple serait de ne pas transcrire du tout, car la transcription ne sert absolument à rien, sinon à habituer les commençants à se familiariser avec les hiéroglyphes. Le public anglais surpris par cet innovation a réclamé, et force a bien été de lui redonner la transcription accoutumée. Et voilà comment le rêve de M. Griffith n'a pu se réaliser.

En somme, si l'œuvre n'est admirable ni pour ce qui regarde les traductions,

ni pour ce qui a trait au dessin, elle est appelée à rendre les plus grands services à la science égyptologique, et c'est bien quelque chose, j'imagine. Pour ce qui regarde la religion et la morale, entre autres, les données fournies par cette publication, pour n'être pas trop nombreuses et pour être en partie connues déjà, n'en sont pas moins très importantes et j'en ai tiré le plus grand parti pour l'*Histoire de la sépulture et des funérailles en Égypte* et aussi pour mon *Essai sur les idées morales en Égypte*. Je ne saurais donc être assez reconnaissant à l'*Archæological Survey of Egypt* pour l'initiative qu'elle a prise, les publications déjà faites et je suis bien certain que son prochain volume sur les tombes de Berscheh sera en progrès notable sur les deux premiers. Bon nombre d'égyptologues, je crois, s'uniront à ces espérances et à ces conclusions.

E. AMÉLINEAU.

CHRONIQUE

FRANCE

Publications récentes. — *E. Amélineau. Histoire des monastères de la Basse-Égypte. Vies des saints Paul, Antoine, Macaire, Maxime et Domèce, Jean le Nain* (t. XXV des « Annales du Musée Guimet »). — Paris, Leroux; 1 vol. in-4° de LXIII et 429 p. — M. Amélineau est infatigable. Avec une ardeur que rien ne lasse et une fecondité que rien n'épuise, il publie sans trève ni relâche des travaux considérables sur l'ancienne Égypte, et se meut avec une égale aisance dans toutes les périodes de sa longue histoire. Mais on reconnaît bientôt qu'une pensée maîtresse inspire ces travaux à travers la riche variété des sujets qu'il traite : pour M. Amélineau l'esprit égyptien est resté semblable à lui-même aux diverses phases de son développement séculaire. La civilisation égyptienne s'est accrue; les conditions matérielles de la vie ont pu changer; les circonstances politiques se sont modifiées, mais les caractères fondamentaux de la nature intellectuelle et morale sont restés les mêmes; la constitution psychologique de l'âme égyptienne n'a pas changé, même après la conversion de l'Égypte au Christianisme. Comme cette thèse est particulièrement sujette à objections dans sa dernière partie, en ce qui concerne l'Égypte chrétienne, l'effort principal de M. Amélineau tend justement à montrer que l'on s'est fait jusqu'à présent une idée très inexacte et très incomplète du Christianisme égyptien; qu'on ne le connaissait pas ou, tout au moins, qu'on le connaissait mal, parce qu'on ne le voyait qu'à travers les témoignages des auteurs grecs. L'etude des documents coptes, publiés, traduits, analysés et commentés par M. Amelineau, est destinée à nous initier au véritable Christianisme, tel qu'il fut populaire en Égypte, et à nous montrer que ce Christianisme-là est foncièrement égyptien, c'est-à-dire tout pénétré des conceptions et des sentiments déjà propres à l'Égypte païenne antérieure [1].

Mais, tandis que M. Amélineau revendique ainsi pour l'Égypte une sorte d'autonomie spirituelle et se refuse à admettre qu'elle ait été conquise par la spéculation grecque ou par l'idéal religieux et moral juif ou chrétien, il prétend, d'autre part, restituer à ce Christianisme égyptien une grande part dans la constitution du Christianisme catholique et faire remonter ainsi à l'ancienne Égypte une notable partie des croyances et des principes religieux sur lesquels l'Eu

1) Voir les articles de M. Amélineau dans *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XIV et XV.

rope a vécu depuis qu'elle est devenue chrétienne. Cette démonstration, il l'a tentée spécialement sur deux points. Reconnaissant à juste titre la grande influence que le gnosticisme a exercée sur la formation du dogme chrétien primitif, M. Amélineau a cherché dans son *Essai sur le gnosticisme égyptien* à montrer, non seulement l'origine égyptienne de ce gnosticisme, mais encore la part prépondérante de cette forme égyptienne du gnosticisme dans la fermentation générale de l'esprit gnostique où la doctrine chrétienne s'est élaborée. Observant en second lieu l'extrême importance du monachisme dans l'histoire de l'Église chrétienne, il s'est efforcé de retrouver en Égypte les origines du monachisme et de décrire le caractère nettement égyptien de ces premiers moines.

J'ai cherché à dégager ce que l'on pourrait appeler la philosophie de l'histoire dans les écrits de M. Amélineau et ce qui, dans ses livres si nombreux et si variés, constitue l'unité de son œuvre. Je ne sais si j'y ai réussi et si, pour simplifier la trame de sa pensée, je n'ai pas forcé un peu quelques-uns des fils dont elle se compose. Il importe néanmoins de la saisir pour bien comprendre ses travaux et pour en apprécier la portée générale. Je ne me propose pas ici de discuter la thèse elle-même. Comme tous ceux qui se consacrent à l'étude spéciale d'une des civilisations qui ont contribué à la formation de la civilisation chrétienne, M. Amélineau est naturellement enclin à rapporter à cette civilisation spéciale bien des choses dont on trouve également les antécédents ailleurs. Les rapprochements qu'il signale n'en méritent pas moins d'être pris en sérieuse considération. Et, quelle que soit l'opinion que l'on se fasse sur ses conceptions historiques, les documents qu'il publie en grand nombre pour les appuyer doivent être accueillis avec reconnaissance par tous les historiens, comme un précieux enrichissement des matériaux dont nous disposons pour reconstituer l'histoire des premiers siècles de l'Église.

Dans le t. XVII des « Annales du Musée Guimet », M. Amélineau a étudié l'histoire de saint Pakhôme et des cénobites. Dans le premier volume de la « Bibliothèque de vulgarisation », il a parlé des moines égyptiens en général. Le présent volume est consacré aux origines du monachisme, qui naquit en Égypte au moment même où le cénobitisme battait son plein. Il contient d'abord la *Vie de saint Paul*, le premier ermite, en copte avec traduction française. Il existe en latin une Vie du même personnage par saint Jérôme qui concorde sur bien des points avec l'écrit copte, en sorte que l'on est porté à admettre, sinon une traduction, au moins une adaptation de l'écrit de saint Jérôme par quelque hagiographe copte. M. Amélineau compare les deux biographies avec beaucoup de soin et arrive à la conclusion que l'original est le copte, tandis que saint Jérôme aurait été l'adaptateur. Mais, tout original qu'il soit, il n'a guère de valeur historique; M. Amélineau est le premier à le reconnaître. Dans la discussion à laquelle l'auteur se livre à ce propos, il me semble accorder trop peu d'importance à la persécution de Décius en Égypte. Sans entrer dans une longue discussion à ce sujet, il me suffira de le renvoyer au *libellus* retrouvé par

M. Krebs dans les papyrus du Fayoum, dont il sera parlé plus loin sous la rubrique « Allemagne ».

M. Amélineau nous donne ensuite *Les paroles des vieillards au sujet d'abba Antoine*, c'est-à-dire un recueil d'*apophthegmes*, qui lui procure l'occasion de montrer l'origine égyptienne des vêtements monastiques; — la *Vie de saint Macaire*, d'après trois manuscrits du Vatican que l'éditeur fond en un seul, avec discussion de la chronologie admise jusqu'à présent; — deux recueils d'*Apophthegmes de saint Macaire*, dont le premier ne peut être antérieur à la première moitié du ve siècle et dont le second, de date incertaine, a été pour une grande partie reproduit en grec; — la Vie des deux saints *Maxime et Domèce*, qui se donne pour l'œuvre d'un certain Peschoi, compagnon de saint Macaire, mais où M. Amélineau voit un roman destiné à illustrer un couvent de la vallée des Natrons; — enfin la Vie de *saint Jean le Nain* qui n'a jamais été publiée intégralement, document de la fin du VIII[e] ou du commencement du IX[e] siècle, tandis que le personnage dont il contient la biographie est de la fin du IV[e] ou du commencement du V[e] siècle.

Tous ces documents concernent des moines des couvents de la mer Rouge et de Schiît. M. Amélineau nous en promet d'autres. L'histoire en tirera-t-elle beaucoup de renseignements nouveaux sur les origines du monachisme? On peut se le demander. Tous ces textes hagiographiques coptes me paraissent avoir plus de valeur négative que positive. Ils montrent bien quels pauvres personnages furent ces moines égyptiens, d'autant plus vantés qu'ils sont moins connus, mais ils ne nous apportent pas beaucoup d'éléments nouveaux propres à élucider le problème, non encore résolu, des origines du monachisme.



Dans *Le Bouddhisme éclectique. Exposé de quelques-uns des principes de l'École* (Paris. Leroux; in-18 de XXXIII et 180 p.)., M. *Léon de Rosny* a-t-il voulu faire de l'histoire, de la philosophie ou de la religion? C'est l'énoncé des réflexions qui lui ont été suggérées par la lecture des ouvrages philosophiques et religieux de l'Asie orientale; c'est une sorte de résumé éclectique des meilleures doctrines de la vieille Asie; c'est un livre écrit à l'usage de ceux « qui, en dehors de l'enseignement historique donné à la Sorbonne, se montraient désireux d'apprendre ce que le Bouddhisme surtout peut nous offrir, non seulement pour envisager sous un jour favorable la question si obscure de nos origines et de nos fins, mais encore pour déterminer la règle morale et intellectuelle de notre conduite ici-bas » (p. VI). Mais, d'autre part, ce n'est pas un aperçu général du Bouddhisme indien (p. VII); et à celui qui demande si le contenu de ce petit volume appartient en réalité à la doctrine bouddhique, l'auteur répond : « oui et non. Non, certainement, si l'on compte n'y rencontrer que des préceptes copiés d'une manière servile dans les livres canoniques de l'Inde,

de la Chine ou du Kamschatka. — Oui, si l'on ne se préoccupe que de la substance qu'on peut tirer du Bouddhisme, tel qu'il résulte du travail des âges et des transformations que les progrès de la critique ont rendues nécessaires dans ses théories » (p. VII). J'avoue ne pas comprendre bien clairement de quoi il s'agit alors et ne puis m'empêcher d'éprouver l'impression que le Bouddhisme éclectique, c'est un mélange de ce qui dans le Bouddhisme sous ses formes multiples plaît à M. de Rosny et de ce qui, dans les idées personnelles de M. de Rosny, est susceptible de passer pour Bouddhiste à un titre quelconque.

M. de Rosny s'affirme ici, non comme historien, mais comme chef d'une nouvelle école, — comment dirai-je? philosophique? morale? religieuse? Disons avec lui : éclectique. La valeur des principes philosophiques, moraux et religieux qu'il énonce échappe à la discussion autorisée dans cette *Revue*. Mais il me sera bien permis de dire qu'il y a beaucoup de grandes et belles pensées dans ce petit volume, bien plus inspiré d'un esprit syncrétiste que de Bouddhisme.

*
* *

Les populations du Caucase offrent une riche mine d'observations aux ethnographes et aux archéologues. Tant de races ont passé par ces montagnes et ont laissé, comme autant de dépôts, des représentants établis dans les gorges ou sur les plateaux difficilement accessibles de ces contrées, que l'on y retrouve, à des distances relativement minimes, des types de civilisations bien distincts et conservés presque intacts depuis l'arrivée des immigrants jusqu'à nos jours. M. Chantre, de Lyon, a déjà prouvé tout le profit que l'archéologie et l'anthropologie peuvent tirer d'une exploration méthodique des pays caucasiens. Le droit comparé, l'histoire des institutions et des idées primitives ne sont pas moins intéressés à l'étude de ces mêmes populations. C'est ce que vient de montrer l'un des jeunes maîtres de l'histoire comparée des institutions sociales, M. *Kovalewski*, dans le volume qu'il a publié l'année dernière chez Larose : *Coutume contemporaine et loi ancienne. Droit coutumier ossétien éclairé par l'histoire comparée.* Les coutumes familiales et judiciaires des Ossètes, le régime féodal qui s'est conservé chez eux jusqu'à la domination russe, offrent les plus curieuses ressemblances avec les coutumes germaniques. M. Kovalewski a étudié avec le plus grand soin leur organisation sociale et leurs croyances religieuses, leurs coutumes, notamment le droit de vengeance, les compensations pécuniaires, les ordalies, etc. Nous recommandons vivement la lecture de cet ouvrage à tous ceux qui s'occupent des anciennes croyances germaniques ou même en général aryennes.

*
* *

Dans un récent article de la *Revue chrétienne* (1er janvier 1894), M. le professeur Sabatier a étudié, à propos du passage *II Corinthiens*, v, 1-10, la question

suivante : *Comment la foi chrétienne de l'apôtre Paul a-t-elle triomphé de la crainte de la mort?* C'est une intéressante contribution à l'eschatologie paulinienne et, par le fait même, à l'eschatologie chrétienne, l'une des parties de l'histoire du dogme qui a été encore le moins complètement élucidée. L'apôtre Paul et les premiers chrétiens de race juive avaient été élevés dans la croyance à la résurrection future des corps et, d'autre part, leur foi chrétienne primitive comportait l'assurance du retour prochain du Christ ou Messie avant la mort de la plupart des disciples. Telle est la conviction qui s'exprime dans la première *Épître aux Thessaloniciens* et dans la *Ire aux Corinthiens*. Dans la seconde *Épître aux Corinthiens* il n'en est plus de même. L'Apôtre ne se compte plus au nombre de ceux que le Christ, triomphant sur la terre, trouvera vivants. Cette transformation se rattache, d'après M. Sabatier, aux dangers que Paul a courus à Éphèse dans l'intervalle des deux épîtres (*II Cor.*, I, 8-11). Il a été amené à réfléchir, plus qu'il ne l'avait fait jusqu'alors, sur la situation des chrétiens morts avant le retour du Christ, pendant la période qui s'écoulera entre leur mort et la parousie. Conservant la doctrine, déjà professée par lui, du corps terrestre et du corps céleste destiné aux élus, Paul ne retarde plus le revêtement du corps spirituel jusqu'à l'avènement glorieux du Christ, avec une période intermédiaire de sommeil, mais il enseigne dès lors que le croyant reçoit son corps céleste immédiatement après la mort par la puissance de l'Esprit de vie que Dieu a déposé en lui.

M. Sabatier cherche les antécédents de cette doctrine dans les traditions de l'Ancien Testament relatives aux apothéoses d'Hénoch, d'Élie, de Moïse, et dans les principes mêmes de la théologie paulinienne. N'y aurait-il pas lieu de chercher aussi dans les idées apocalyptiques populaires et dans les représentations de l'angélologie populaire, des précédents de nature à suggérer à l'Apôtre la solution à laquelle il s'arrête? Nous posons la question sans prétendre la résoudre. Il nous semble cependant, que dans les notions confuses et contradictoires qui sont associées dans les écrits réunis sous le nom de *Livre d'Hénoch*, il y a positivement des morts qui vivent soit dans le paradis, soit dans un lieu de souffrance, avant la résurrection du jugement messianique, et néanmoins dans des conditions qui supposent une existence corporelle.

M. Sabatier revendique, en terminant, les droits de cette solution authentiquement chrétienne, distincte de celles du Judaïsme ou du Platonisme avec lesquelles l'Église n'a cessé de l'amalgamer ou de la confondre. Il serait fort désirable que ces études eschatologiques fussent continuées et que l'on spécifiât l'apport de chacune des civilisations antiques à la constitution de la doctrine chrétienne sur l'état des hommeprès sa la mort.

*
* *

Ulysse Chevalier. La Poésie liturgique au moyen âge (Paris. Picard; in-8 de 232 p.). — Nous reproduisons, pour faire connaître cet ouvrage, la notice que lui a consacrée la *Revue historique* (t. LIV, p. 100) :

« L'ouvrage se compose de trois parties : la première est une étude sur la nature même des hymnes et sur le rythme ; l'auteur y recherche, après tant d'autres, l'origine de cette dernière forme de versification, qui a eu une si grande vogue au moyen âge et a été en usage pendant de longs siècles, non seulement chez les poètes, mais encore chez les prosateurs. Cette première partie n'est point de notre ressort et il appartient aux philologues d'examiner les objections que l'auteur formule contre quelques-unes des dernières théories. La seconde partie du volume est plus particulièrement historique; c'est une revue rapide, avec une abondance extraordinaire de renvois bibliographiques, de la poésie liturgique depuis l'origine de l'Église jusqu'à la fin du moyen âge. On voit cette poésie naissant dans les premières assemblées chrétiennes et se développant rapidement à dater du IVe siècle. Dès lors, jusqu'à la fin du Xe, c'est l'âge d'or pour la poésie hymnaire, et c'est de ces six siècles que datent, quelques exceptions mises à part, les plus belles de ces poésies et les plus célèbres. M l'abbé Chevalier s'étudie à faire dans ce vaste ensemble la part de chaque auteur, œuvre souvent difficile, beaucoup des attributions traditionnelles devant être rejetées ; il essaie également de retrouver le texte original de quelques-uns des plus célèbres de ces chants, texte trop souvent maladroitement corrigé par les versificateurs modernes, moins experts que bien intentionnés. Passé le Xe siècle, la production des hymnes se ralentit ; pourtant, au XIIe, on trouve le fameux Adam de Saint-Victor; au même siècle appartient l'hymnaire d'Abélard, et c'est au XIIIe siècle qu'on place la composition du célèbre *Dies iræ*, l'une des plus belles assurément de ces compositions liturgiques. »

On sait que M. l'abbé Chevalier publie, sous le titre de *Repertorium hymnologicum*, un catalogue des hymnes des livres liturgiques dans l'ancienne Église.

*
* *

Thèses de la Faculté de théologie protestante de Paris. — Nous avons déjà parlé des thèses de licence de M. Lods sur le livre d'Hénoch et sur les fragments d'évangile et d'apocalypse de Pierre retrouvés en Égypte, ainsi que de celle de M. Schœn sur les Origines historiques de la théologie de Ritschl. Parmi les thèses de baccalauréat publiées, il faut mentionner celle de M. *Henri Monnier* sur la *Notion catholique de la foi d'après saint Thomas d'Aquin et le concile de Trente*, à la fois historique et dogmatique, reposant sur une connaissance approfondie de l'œuvre de saint Thomas et empreinte d'un idéalisme dépourvu de tout caractère sectaire; — celle de M. *Paul Dumas* sur le *Fondement de la*

certitude chrétienne chez l'apôtre Paul, trouvé en dernière analyse dans le témoignage intérieur de l'Esprit-Saint en lui; — et surtout la thèse de M. *Jacques Pannier* sur le *Témoignage du Saint-Esprit* qui est une excellente contribution à l'histoire et à la caractéristique du dogme réformé, avec un enthousiasme peut-être trop exclusif pour la personne et l'œuvre de Calvin, en sorte que les autres représentants de l'esprit de la Réforme, notamment Zwingli, ont été un peu négligés au profit du réformateur français.

L'un des professeurs de la même Faculté, M. *Bonet-Maury*, dont nos lecteurs ont apprécié le compte rendu du Congrès des Religions à Chicago, nous a envoyé le rapport qu'il a présenté, durant son séjour aux États-Unis, au Congrès des églises unitaires sur l'histoire du *Mouvement libéral parmi les protestants de France et de Genève* depuis 1848. Cette courte esquisse, naturellement très résumée, offre un aperçu de l'une des faces les plus intéressantes du protestantisme de langue française au XIXe siècle.

*
* *

M. *E. Fagnan*, professeur à l'École supérieure des lettres d'Alger, a publié l'*Histoire des Almohades d'Abd el-Wahid Merrakechi* (Alger, Jourdan). Cet ouvrage renferme de nombreux fragments intéressants pour l'histoire des doctrines religieuses et sur l'état religieux de l'Afrique sous cette dynastie qui arriva si vite à l'apogée de sa puissance. Nous y relevons, par exemple, la grande influence dont jouirent les fakirs, juristes et théologiens, sous Ali ben Yousef Almoravide (p. 147); — ce qui a trait aux premières prédications, aux livres et à l'organisation de la nouvelle secte (p. 162, 289, 294); — les renseignements relatifs à Ibn Tofayl et à Averroès et à leurs relations avec l'Almohade A. Yakob Yousef, qui favorisa les travaux du second de ces philosophes sur Aristote (p. 207, 209 et suiv.), ce qui ne l'empêcha pas d'imposer à sa cour et à son peuple l'étude des traditions, de même que ses successeurs (p. 220); — les poursuites exercées par son successeur contre les études religieuses de nature à détacher le peuple des croyances imposées par la dynastie (p. 241 et 267); — les persécutions auxquelles furent exposés les Juifs sous ce même prince (p. 264).

Avant de quitter les travaux de M. Fagnan, nous signalerons encore le catalogue d'ouvrages religieux et mystiques, au t. XVIII du *Catalogue des Manuscrits arabes*, sous les n°s 553 à 948. A raison de leur rareté, nous attirons spécialement l'attention sur les n°s 906, 928, 930, 943 et suiv., 1706, 1707, 1712.

L'Histoire religieuse à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du* 3 *novembre* 1893 : M. *Foucart* reprend la suite de son remarquable mémoire sur l'origine et la nature des *Mystères d'Éleusis*. Il considère le culte de Déméter comme dérivé de celui d'Isis; les Grecs assimilaient les deux déesses; leurs attributs sont semblables. Déesses du monde souterrain, l'une comme l'autre, elles président à l'agriculture et à la civilisation.

Cette lecture a été continuée dans les deux séances suivantes. M. Foucart y décrit les divers rites et cérémonies de l'initiation et trouve dans l'origine égyptienne de ces Mystères l'explication de certaines pratiques dont la signification ne semble jamais avoir été bien comprise par les Grecs. Une discussion s'engage entre MM. Boissier, Senart et Foucart; une partie des phénomènes que M. Foucart considère comme proprement égyptiens se trouvent dans d'autres religions. Ainsi M. Boissier rappelle que dans le culte de la déesse Rome le nom de la divinité était également caché, parce que les anciens croyaient que l'on ne pouvait évoquer un dieu qu'en prononçant son nom. M. Foucart reconnaît dans ces croyances grecques et romaines une influence égyptienne; c'est en Égypte que l'identification du nom et de l'être est vraiment indigène.

M. *Casati* lit un chapitre de l'ouvrage qu'il fera paraître sous le titre de *Jus antiquum.* Il s'agit d'une formule exécutoire avec sanction de droit divin, un fragment de droit étrusque conservé dans le temple d'Apollon, comme les livres Sibyllins.

M. *Le Blant* présente un mémoire sur *Les premiers chrétiens et les dieux* qu'il doit lire à la séance publique annuelle du 24 novembre.

— *Séance du 10 novembre* : M. *de la Blanchère* présente à l'Académie les estampages de douze grandes stèles votives qui se trouvent au Musée de Bardo; il y reconnaît, représentée sous diverses formes, la triade punique avec Eshmoun pour dieu principal. Les scènes figurées se rapportent probablement aux mystères du dieu.

— *Séance du 17 novembre* : M. *Philippe Berger* présente une inscription phénicienne, trouvée à Lapithos, au nord de l'île de Chypre, précieuse à double titre : d'abord elle nous fait connaître une nouvelle ère locale, celle de Lapithos, qui commence en 308 avant J.-C., l'année où Ptolémée Sôtêr, après avoir fait la conquête de l'île, prit le titre de roi. Ensuite elle nous a conservé le nom et la religion de l'un des premiers gouverneurs du district, appartenant à une grande famille indigène. Il rend grâce de la protection dont il a joui, à son dieu Melkarth, qui est le Poseidon Larnakios ou plus exactement Narnakios, dont le sanctuaire s'élevait auprès de l'endroit où l'inscription a été trouvée. Cette communication, continuee à la séance du 15 décembre, dénote la persistance de l'élément phénicien dans toute l'étendue de l'île de Chypre.

M. *Héron de Villefosse* fait connaître, de la part du P. Delattre, diverses découvertes faites à Carthage dans une nécropole punique, auprès du temple de Sérapis, notamment un masque funéraire en terre cuite, qui paraît avoir été modelé sur la figure même du mort et où l'on retrouve encore quelques traces de peinture noire.

Parmi les ouvrages présentés nous signalons : *L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule,* t. I, et *John O'Neill, The night of the gods, an inquiry into cosmic and cosmogonic mythology and symbolism.*

— *Séance publique annuelle du 24 novembre* : M. *Wallon*, secrétaire per-

pétuel, lit une notice sur la vie et les travaux de M. *Albert Dumont*, membre de l'Académie. — M. *Edmont Le Blant* lit le mémoire déjà mentionné sur *Les premiers chrétiens et les dieux*.

Parmi les *sujets proposés pour les concours* des années suivantes, il y en a quelques-uns qui touchent à l'histoire des religions : 1° *Prix ordinaire* : *a.* (sujet prorogé de 1894 à 1895) « Étude comparative du Rituel brahmanique dans les Brahmanas et dans les Soutras ». Les concurrents devront s'attacher à instituer une comparaison précise entre deux ouvrages caractéristiques de l'une et de l'autre série, et à dégager de cette étude les conclusions historiques et religieuses qui paraîtront s'en déduire. — *b.* pour 1895 : « Chercher dans les *Métamorphoses* d'Ovide ce qu'il a pris aux Grecs et comment il l'a transformé ». — 2° *Prix Bordin* pour (1896) : « Étude sur les vies des saints traduites du grec en latin jusqu'au xe siècle. »

— *Séance du* 8 *décembre* : M. *Louis Havet* est nommé membre de l'Académie — M. *Geffroy*, directeur de l'École française de Rome, écrit à l'Académie qu'un propriétaire de Prima Porta, près Rome, a découvert dans son domaine une petite nécropole demi-païenne et demi-chrétienne. — Les *Mélanges* de l'École publieront prochainement les résultats de la fructueuse exploration archéologique de MM. *Graillot* et *Gsell* sur les hauts plateaux de l'Aurès, au nord de Timgad. A noter une inscription rappelant la construction d'une basilique chrétienne aux frais de plusieurs sociétés distinctes.

— *Séance du* 15 *décembre* : M. *Clermont-Ganneau* interprète un signe céleste gravé sur un scarabée que M. Courbaud a publié en 1892 dans les *Mélanges* de l'École de Rome : il s'agit d'un croissant inscrit dans un disque et flanqué, à gauche, d'une étoile. C'est une représentation de la lune, et non du soleil ; l'artiste a joint ce symbole à la scène principale, où l'on voit Hercule sur un radeau, pour indiquer qu'il représente une navigation nocturne.

— *Séance du* 22 *décembre* (Compte rendu reproduit de la *Revue critique d'histoire et de littérature*) : M. *Geffroy*, directeur de l'École française de Rome, écrit que M. Milani, directeur du Musée étrusque de Florence, a signalé à l'Académie des Lincei la découverte récente de sarcophages étrusques dont les bas-reliefs représentent le jeu du kottabos avec Mercure et Carmenta aux Champs Élysées ou la *Parca Carmentalis*. On sait que, selon la légende italique ou étrusque, Carmenta, la prophétesse arcadienne, épouse Mercure et en a pour fils Évandre. Ces représentations offrent donc un certain intérêt pour les plus anciennes traditions sur les origines romaines. — M. le professeur Pigorini, comparant entre elles deux terramares, dans la contrée de Parme et dans celle de Plaisance, y trouve de nouvelles traces de l'antique orientation étrusque. — A Salemi, entre Ségeste et Sélinonte, une fouille a mis au jour une petite église du ive siècle et deux pavages en mosaïque, l'un avec inscriptions grecques, l'autre avec inscriptions latines, ainsi que beaucoup de petits objets funéraires.

— *Séance du* 29 *décembre* 1893 : M. *Paul Meyer* est nommé président pour

l'année 1894, M. *Maspero,* vice-président. — M. *Édouard Naville,* l'égyptologue genevois bien connu, est nommé correspondant étranger.

— *Séance du* 26 *janvier* 1894 : M. *Weil* commente les textes poétiques et musicaux trouvés à *Delphes* par l'École française d'Athènes. Ce sont des hymnes composés pour les fêtes du sanctuaire. Un seul est complet et contient le décret par lequel les Delphiens conféraient au poète des distinctions honorifiques; on y relève un détail nouveau dans la légende du dieu. Deux autres fragments, qui paraissent faire partie d'un même hymne, décrivent la fête d'une manière très animée; l'allusion aux Gaulois envahisseurs, comparés au dragon vaincu jadis par Apollon sur l'emplacement du temple, assigne à cette poésie une date voisine de l'an 278 avant notre ère. Les fragments très mutilés d'un autre hymne, plus jeune de deux siècles, permettent de reconnaître qu'il exprimait des vœux en faveur du collège des Ménades et pour l'accroissement de la puissance romaine. La partie musicale a été étudiée par M. Théodore Reinach, dont le mémoire paraîtra, ainsi que celui de M. Weil, dans le *Bulletin de Correspondance Hellénique*.

M. *Oppert* justifie l'assimilation, depuis longtemps admise, du nom d'Ahasvérus ou Assuérus et du nom de Xerxès, par des textes juridiques où le roi est nommé Akhsuvarsu ou Aksuarsu. Les faits racontés dans le livre d'*Esther* ont leur origine historique dans des événements de l'an 473 avant J.-C.

— *Séance du* 9 *février* : M. *Barth* donne une analyse détaillée d'un court et substantiel mémoire de M. Jacobi intitulé *Alter des Rig-Veda*. L'auteur croit avoir établi que la composition du Rig-Véda remonte à une époque où le solstice d'été était placé dans la constellation du Dragon, et doit par conséquent être reportée entre le troisieme et le cinquième millénaire avant notre ère. Ce calcul se fonde sur la précession des équinoxes. Ce court travail de M. Jacobi est appelé à un grand retentissement; s'il est fondé, il renverse de fond en comble toutes les conclusions de ceux qui, par réaction contre les védisants de la génération précédente, rajeunissent actuellement ces vieux hymnes jusqu'à les rapprocher de l'ère chrétienne.

— *Séance du* 16 *février* : M. *Schlumberger* retrace l'histoire de la célèbre croix dite des *Zaccaria,* conservée à San-Lorenzo de Gênes, portant au centre deux fragments de la Vraie Croix et ornée de plusieurs centaines de pierres précieuses. Elle passe pour avoir appartenu à saint Jean l'évangéliste, patron d'Éphèse. En réalité, c'est un fort beau travail d'orfèvrerie byzantine, restauré et embelli par divers évêques d'Éphèse et spécialement par Isaac, le directeur de l'empereur Michel Paleologue. Prise par les Turcs, mise en gage à Phocée, acquise par un membre de la famille génoise des Zaccaria après l'assaut de cette ville, elle a servi longtemps à l'archevêque de Gênes pour donner la bénédiction aux nouveaux doges.

M. *Heuzey,* comparant les résultats nouveaux des fouilles de M. *de Sarzec* dans le palais de Tello avec la figuration du plan d'enceinte fortifiée que porte sur

ses genoux la célèbre statue de Goudéa au Louvre, conclut qu'il s'agit d'un même édifice et qu'il faut modifier d'après ces données nouvelles l'idée que l'on se faisait du principal édifice de Tello. C'était une sorte de propylée, appartenant à une enceinte à la fois religieuse et militaire, et se rattachant à l'ancien sanctuaire consacré par le patési Our-Baou au dieu Nin-Ghirsou. Cet édifice avait ainsi un triple caractère de sanctuaire, de forteresse et de palais, correspondant au caractère complexe du patési lui-même, qui était roi et vicaire du dieu et qui habitait dans les dépendances du temple.

Nouvelles diverses. — 1° *L'histoire des religions à l'Institut d'ethnographie comparée.* — L'Institut d'ethnographie comparée organise depuis trois ans chaque hiver une série de cours publics et gratuits à l'effet de préparer ses auditeurs à l'enseignement supérieur de l'École d'anthropologie. L'enseignement repose, d'après les déclarations mêmes des organisateurs, sur les principes matérialistes et transformistes. Les cours de l'Institut d'ethnographie comparée de Paris ont lieu le soir et sont confiés — en vertu d'une orthodoxie à rebours, non moins exclusive que l'orthodoxie traditionnelle — à des hommes dévoués à la recherche des lois de la philosophie scientifique, c'est-à-dire franchement républicains, socialistes et athées. Cette année, le cours a pour objet l'*Evolution religieuse dans les différentes races humaines.* Voici, à titre de curiosité, le programme des leçons tel qu'il nous a été communiqué :

Jeudi 6 novembre. — M. Henri Galiment, professeur de l'enseignement libre laïque : L'Origine de l'Homme selon les religions et selon le transformisme. (Cette leçon sera accompagnée de démonstrations anatomiques.)

Jeudi 23 novembre. — M. Paul Lagarde, rédacteur à la *Revue socialiste* : Le Fétichisme et la Sorcellerie chez les Primitifs.

Jeudi 7 décembre. — M. le Dr Albert Regnard : L'Esprit des religions sémitiques.

Jeudi 21 décembre. — M. Julien Vinson, professeur à l'École des langues orientales : Le Bouddhisme et les Religions de l'Inde.

Jeudi 11 janvier. — M. Henri Galiment, professeur de l'enseignement libre laïque : La Religion suméro-assyrienne, d'après les collections du Musée britannique et du Louvre.

(Le dimanche 14 janvier, M. Henri Galiment a fait une conférence pratique dans les salles assyriennes du Louvre. Rendez-vous à 1 heure et demie, à l'entrée du Musée assyrien.)

Jeudi 25 janvier. — M. le Dr Albert Regnard : L'Esprit des religions aryennes.

Jeudi 8 février. — M. Henri Galiment, professeur de l'enseignement libre laïque : La Magie égyptienne, d'après les textes et les monuments.

(Le dimanche 11 février, M. Henri Galiment a fait une conférence pratique dans les salles égyptiennes du Louvre. Rendez-vous à 1 heure et demie à l'entrée du Musée égyptien.)

Jeudi 22 février. — M. Eugène Raiga, rédacteur à la *Revue socialiste* : Le Christianisme et la Question sociale.

Jeudi 8 mars. — M. Rubanovitch, professeur de l'enseignement libre laïque : Les Sectes religieuses de la Russie contemporaine.

Jeudi 22 mars. — M. Eugène Fournière, rédacteur à la *Petite République* et à la *Revue socialiste* : L'Irréligion de l'avenir.

— 2° M. *Paul Regnaud* nous a envoyé récemment un exemplaire de l'article qu'il a publié dans le tome VII de la *Revue de philologie*, à propos de l'ouvrage de M. Bédier sur les *Fabliaux*, pour démontrer l'origine indo-européenne de tous les contes où figurent les personnages typiques de Perrault et de Grimm. Appliquant aux fées et aux nymphes le procédé qu'il a déjà appliqué aux dieux de l'Inde et de la Grèce, il pense qu'elles « symbolisent les liqueurs du sacrifice et les crépitements prophétiques qu'elles font entendre quand elles se transforment en flammes sacrées » (p. 165) !

— 3° Dans sa séance publique annuelle, l'Académie des sciences morales et politiques a décerné le prix du budget a M. *Amélineau*, maître de conférences à l'École des Hautes-Études, Section des sciences religieuses, pour son mémoire sur la Morale égyptienne.

Nous apprenons également que la même Académie a décidé de couronner l'ouvrage d'un autre professeur de la même Ecole, M. *Esmein*, directeur adjoint à la Section des sciences religieuses, sur *Le Mariage en droit canonique*. Une partie de ce savant travail a fait l'objet d'un cours de M. Esmein à l'École.

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1° *Les douze derniers versets de l'Évangile de Marc.* — On sait que ces versets n'appartiennent pas à l'Évangile de Marc. Mais d'où viennent-ils et comment ont-ils été rajoutés à l'Évangile, alors que celui-ci était déjà fixe? M. *Conybeare*, le savant explorateur des manuscrits arméniens, a publié récemment, dans une excellente revue anglaise, qui peut marcher de pair avec les meilleures revues allemandes de théologie ou d'histoire religieuse, l'*Expositor* (livr. d'octobre 1893), un remarquable article où il raconte comment il a découvert en novembre 1891, dans la bibliothèque patriarcale du couvent d'Etchmiadzin, un manuscrit uncial des évangiles, écrit en 986, où se trouvent les douze versets de la fin du second évangile, tandis qu'on ne les a jamais trouvés jusqu'à présent dans un manuscrit arménien antérieur à 1100. Mais ils y sont séparés du reste de l'Évangile par un blanc de deux lignes et par ces mots « Ariston Eritzou », c'est-à-dire « Du presbytre Ariston ». M. Conybeare établit que ce précieux manuscrit doit dépendre d'un original syriaque des environs de l'an 500 et cherche à démontrer que cet Ariston ou Aristion ne peut être que l'un des disciples du Seigneur, qui composa des διηγήσεις τῶν τοῦ κυρίου λόγων dont Papias se servit et qui vécut au commencement du second

siècle. Il nous est impossible de reproduire tous les chaînons de cette dissertation extrêmement ingénieuse; il suffit de la signaler à ceux qui s'occupent d'études bibliques.

— 2° *R. H. Charles. The book of Enoch* (Oxford. Clarendon Press; in-8 de xv et 392 p.). — La découverte d'un fragment important du texte grec du Livre d'Hénoch dans le cimetière d'Akhmîm a reporté l'attention sur ce curieux écrit, la plus instructive des apocalypses juives après celle de Daniel. Il y a donc un intérêt d'actualité à signaler la traduction récente que M. R. H. Charles en a publiée à la Clarendon Press, en se fondant sur le texte éthiopien de Dillmann, mais sur ce texte amendé d'après d'autres manuscrits du Musée Britannique dont un en particulier paraît meilleur que ceux dont Dillmann s'est servi. Les notes sont abondantes et offrent beaucoup d'éléments de comparaison avec les écrits bibliques et avec la littérature apocalyptique juive et chrétienne. M. Charles considère toutes les parties qui constituent ce livre essentiellement composite, comme antérieures à l'ère chrétienne.

3° *J. Armitage Robinson. The Philocalia of Origen* (Cambridge, University press; in-8 de LII et 278 p.). — En rééditant les *Philocalia*, M. Armitage Robinson rend un grand service à la patristique. L'édition princeps de 1619, d'après un manuscrit de Paris de très basse époque, n'a jamais été sérieusement révisée, et cependant, vu la part restreinte des œuvres d'Origène qui nous est directement parvenue, l'étude de cette anthologie origéniste du IVe siècle, composée par Basile le Grand, est indispensable à quiconque veut connaître scientifiquement le grand docteur alexandrin. M. Paul Koetschau, de Iéna, nous promet, d'autre part, une nouvelle édition critique du *Contre Celse* d'Origène (voir les *Texte und Untersuchungen* de von Gebhardt et Harnack, t. VI, fasc. 1). Ce sont là des instruments de travail dont le besoin se faisait sentir.

— 4° M. *G. Armstrong*, secrétaire du « Palestine Exploration Fund », a construit, au prix de longues années de travail, une admirable *carte en relief de la Palestine* d'après les levés faits sur le terrain par lui-même et par la commission d'ingénieurs chargée de préparer la grande carte en vingt-six feuilles dressée en Angleterre. Le « Palestine Exporation Fund » met en vente des surmoulages au prix de 7 guinées et des réductions photographiques au prix de 5 shillings.

Le Lamaïsme et la démonolâtrie. — Sous ce titre, M. *L. A. Waddell* a publié dans l'*Academy* du 13 janvier les observations suivantes bien dignes d'être prises en considération :

« Mes recherches sur le Lamaïsme, poursuivies chez les Lamas du Thibet central, jettent un jour nouveau sur quelques-uns des caractères principaux de cette religion. Personne ne semble avoir vu bien clairement que le Lamaïsme est essentiellement une démonolâtrie, à peine recouverte d'un vernis de symbolisme bouddhique, à travers lequel sa nature monstrueuse (*sic*) reparaît à chaque instant. Même la plus pure de toutes les sectes lamaïstes, celle des Gelug-pa, se compose de parfaits adorateurs de démons et n'estime dans le Bouddhisme

que les moyens qu'il lui procure de dominer la légion d'esprits mauvais qu tourmente partout l'humanité par toute sorte de souffrances et de catastrophes et dont la férocité pèse sur les hommes comme un cauchemar. Même le plus accompli des Lamas Gelug-pa, quand il se réveille le matin et avant de sortir de sa chambre, doit en tout premier lieu revêtir l'apparence spirituelle de son redoutable surveillant, le roi des démons nommé Vajrabhairava ou Sambhara. En prononçant certaines formules, prises parmi les paroles légendaires de Bouddha dans le Mahâyâna, il contraint le roi des démons à le revêtir lui, Lama, de son propre extérieur et de son apparence redoutable. Alors le Lama, lorsqu'il quitte sa chambre et partout où il va durant la journée, peut passer spirituellement pour le roi des démons. Et les démons de moindre importance, qui autrement l'auraient attaqué, puisqu'ils sont toujours à l'affût des occasions de tourmenter les hommes, sont induits en erreur, prennent le Lama pour leur propre roi, dont ils fuient la présence malfaisante, et le laissent en repos. Le fond des cultes lamaïstes est une démonolâtrie profondément enracinée et une crasse sorcellerie. »

Dans l'*Academy* du 20 janvier, le même M. Waddell présente de curieuses remarques sur l'origine des arbres sacrés, les roues de prières et autres singularités du Bouddhisme thibétain.

Nouvelles diverses. — 1° Le roi de Siam a offert à M. Max Müller de garantir des fonds suffisants pour que la collection des *Sacred Books of the East* puisse être continuée. On commencera par publier une traduction des parties du Tripitaka bouddhique, laissées de côté jusqu'à présent.

— 2° La « Cambridge University Press » a commencé l'impression d'une traduction complète des *Jâtakas* palis, soit des récits sur la naissance du Bouddha. Il y en aura de sept à huit volumes ! L'édition en est confiée à M. Cowell qui s'est assuré le concours de plusieurs universitaires anglais. Le premier volume, traduit par M. R. Chalmers, va paraître incessamment.

— 3° M. le professeur *Pfleiderer*, de Berlin, a été invité à faire une série de *Gifford Lectures* à l'Université d'Édimbourg. Ces conférences, au nombre de vingt, ont eu lieu pendant les mois de janvier et de février.

— 4° Les deux beaux volumes publiés par M. *F.-G. Kenyon* aux frais du Musée Britannique, *Catalogue of Greek papyri in the British Museum* (vol. I, textes; II, fac-similés) sont spécialement destinés à faciliter les études paléographiques, mais ils offrent des sections d'un grand intérêt pour l'histoire des religions. A cet égard, on remarquera surtout la troisième section consacrée à la magie, où s'étale le plus curieux mélange de spéculations gnostiques, de croyances et de pratiques superstitieuses empruntées à l'Egypte, au Judaïsme et à la Grèce.

— 5° La *Jewish quarterly Review* continue sa carrière avec un véritable succès. Dans la livraison de janvier 1894, nous signalons la suite des études de M. S. *Krauss* sur les Juifs dans les œuvres des Pères de l'Église, ce troisième article

étant spécialement réservé aux rapports des Juifs et des Chrétiens au IVe siècle, et un article de M. *Bender* sur les croyances et les coutumes des Juifs en ce qui concerne la mort, la sépulture et le deuil, soit d'après la Bible, soit d'après la littérature juive postérieure.

ALLEMAGNE

Publications récentes. — 1° *Festgruss an Rudolf von Roth zum Doktor-Jubilæum* (Stuttgard. Kohlhammer; 12 m.). — Le 24 août 1893, le vénérable maître des études védiques en Allemagne, M. R. von Roth, célébrait le cinquantième anniversaire de son doctorat. A cette occasion quarante-quatre de ses disciples ou admirateurs, allemands, anglais et américains, lui ont offert un volume de Mélanges, composé à son intention et qui est de nature à faire vraiment honneur au professeur dont cette brillante pléiade de collaborateurs se réclame.

Déjà nous avons signalé plus haut, dans le compte rendu de la séance du 9 février de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, le plus marquant travail de ce recueil, celui dans lequel M. *Jacobi*, se fondant sur la précession des équinoxes et sur la détermination de l'étoile polaire dans les hymnes védiques, prétend démontrer mathématiquement la haute antiquité du Rig-Véda, qu'il faudrait, contrairement à de récentes tendances, faire remonter jusqu'aux abords de l'an 3000 avant notre ère.

A côté de ce brillant mémoire il y en a d'autres dans le volume qui offrent un grand intérêt pour l'historien des religions. Ainsi celui de M. *Whitney* sur le commentaire de l'Atharva-Véda, qu'il doit publier plus tard. Voici de quelle façon M. V. Henry apprécie les conclusions de M. Whitney : « De ce que nous en révèle ce juge intègre et sûr, il appert que le Sâyana de l'Atharva a déployé, dans sa tâche ingrate et littérale, plus d'inintelligence encore, sans comparaison, que le Sâyana du Rig. La conclusion qui s'en dégage est la même, *mutatis mutandis*, qui ressort de l'autre article du même auteur cité plus haut (il s'agit d'un article sur la Grammaire hindoue dans l'*American Journal of Philology*, t. XIV) : il faut — et rien n'est certes plus méritoire — étudier les grammairiens hindous, pour savoir ce que les Hindous pensaient de leur langue, mais non pas pour apprendre cette langue elle-même ; il faut lire les commentateurs hindous, pour savoir ce que, à une époque donnée, les Hindous ont pensé de leurs textes sacrés, mais non leur demander comment nous-mêmes nous devons les entendre ; car il est d'évidence que, si la tradition soi-disant interrompue qu'ils représentent peut parfois nous mettre sur la voie d'une découverte, neuf fois sur dix elle nous laisse en défaut et substitue un mot à mot puéril et ânonnant à la large compréhension des idées védiques que nous avons en partie reconquise malgré eux » (*Revue critique*, n° du 29 janvier, p. 84-85).

M. *Knauer* étudie les rapports chronologiques de l'Atharva et du Rig-Véda, mais contrairement à M. Jacobi il est disposé à considérer les éléments essen-

tiels du premier comme plus anciens que ceux du second, pour autant qu'il est possible de les reconstituer à travers toutes les altérations subies par le texte. On le voit, il s'en faut qu'il règne encore unité de vues dans le domaine des études védiques, même sur les points essentiels.

De M. *von Bradke* il y a une traduction et un commentaire de l'hymne du Rig-Véda (VI, 66) qui relate la naissance miraculeuse des Maruts ; de M. *Bloomfield* une étude sur le mythe de l'enlèvement de Soma, et de M. *Geldner* un commentaire du mythe du barattement de l'Océan.

— 2° *M. Grünbaum. Neue Beitræge zur semitischen Sagenkunde* (Leyde. Brill ; in-8 de III et 291 p. : 7 m. 50). — Quoique publié en Hollande, ce livre est bien allemand. L'auteur est un collaborateur de la *Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft* et du *Deutsches Palæstina Verein*. C'est une contribution au folklore sémitique plus encore qu'une étude linguistique ou philosophique sur l'origine des légendes sémitiques. M. Grünbaum a mis un peu de tout dans ce volume, mais hâtons-nous d'ajouter que cette mosaïque se compose de bons et beaux morceaux, d'une lecture attrayante et fort instructifs, d'une valeur scientifique infiniment supérieure à celle de la moyenne des contributions modernes au folklore. L'auteur est versé dans la littérature arabe et nous offre de très curieux exemples des altérations ou des transformations que certaines légendes ou certains récits bibliques subissent en passant par la tradition populaire. Les sujets auxquels se rattachent les données réunies par M. Grünbaum sont les suivants : Adam, Noé, Abraham, Loth, Isaac et Jacob, Joseph, Moïse, Saül, David, Salomon et Jacob. Dans une dernière partie il a groupé quelques renseignements sur les légendes sémitiques dans les littératures judéo-allemande, judéo-espagnole et mauresque. On consultera aussi avec fruit les pages sur les paraboles chez les écrivains juifs, arabes, syriaques et chez les Pères de l'Église.

— 3° *R. Smend. Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* (Fribourg. Mohr; in-8 de XIX et 550 p. ; 12 m.). — L'admirable collection de Manuels théologiques publiée par l'éditeur Mohr, de Fribourg, vient de s'enrichir d'un nouvel ouvrage qui mérite de prendre place, au premier rang, parmi les meilleurs travaux en qui se résument et se consolident les résultats du long travail de critique historique appliquée à l'Ancien Testament. Quand on compare cette Histoire de la religion d'Israël à celles d'il y a une cinquantaine d'années ou même à celle d'Ewald, on voit quels progrès immenses ont été accomplis par les représentants de cette école critique que d'aucuns se lassent aujourd'hui d'entendre appeler grande. M. Smend a su grouper dans un tableau d'ensemble très vivant les résultats historiques de la critique biblique des Kuenen et des Wellhausen. Il n'a pas, sans doute, la merveilleuse puissance de résurrection du passé qui est le don génial d'un Renan, mais il a su retracer d'une manière organique l'évolution de la religion d'Israël, depuis les temps de la vie nomade et de la démonolâtrie primitive jusqu'à la constitution de la religion légaliste et

sacerdotale après l'exil et jusqu'à ce qu'il appelle la réaction de l'individualisme juif contre la théologie établie. Cette dernière partie seule est incomplète. Le grand travail intellectuel et moral qui aboutit au véritable épanouissement de la religion d'Israël dans le Christianisme n'est pas décrit. M. Smend s'en est tenu au cadre biblique et canonique et n'a pas compris que tel apocryphe est bien plus proprement juif que l'Ecclésiaste. Il faudrait un second volume pour compléter celui-ci, ou plutôt celui-ci se complète par l'Histoire du peuple d'Israël à l'époque de Jésus-Christ, de M. Schürer. Le livre de M. Smend se divise en trois parties principales : les origines de la religion d'Israël, où nous voyons apparaître Jahveh comme dieu de la tribu, au milieu d'autres dieux ou démons, puis, après l'établissement en Canaan et le passage à la vie sédentaire, la coexistence de Jahveh et des Baalim ; — les luttes de Jahveh et de Baal et la transformation du culte jahvique par l'attribution du caractère éthique reconnu en l'Éternel par les prophètes ; — troisièmement, la transformation qui fait de la nation d'Israël une communauté religieuse, la société des adorateurs de Jahveh, après l'exil, et qui aboutit à la constitution d'une théologie scripturaire et légaliste, à la religion du livre.

— 4° *H. von Schubert. Die Composition des pseudopetrinischen Evangelien-Fragments* (Berlin. Reuther et Richard, in-8 de XII et 196 p.). — Dans la grande masse des écrits qui ont été suscités par la découverte du fragment de l'Évangile de Pierre en Égypte, il faut mettre à part l'étude détaillée de M. von Schubert, à laquelle il a joint, dans une publication séparée, une table synoptique avec traduction et apparatus critique (même éditeur; traduction anglaise par le Rév. Macpherson, *The gospel of Peter*, chez Clark, à Edimbourg). On pourra comparer utilement ses conclusions avec celles de M. Sabatier que nous avons résumées dans notre précédente Chronique (t. XXVIII, p. 224). M. Schubert a une fort médiocre estime pour l'Évangile de Pierre ; il le date du commencement de la seconde moitié du IIe siècle, y voit une œuvre toute docète, servilement dépendante des quatre évangiles synoptiques, dont elle s'écarte pour des motifs doctrinaires, et le rapproche de la littérature gnostique et surtout des Actes apocryphes d'apôtres. Il établit notamment un lien étroit entre l'œuvre attribuée à Pierre et les Actes de Pilate, plus anciens et antérieurs à Justin. M. Schubert a poussé l'analyse du fragment retrouvé jusque dans les détails les plus minutieux. Il a une tendance marquée à couper un cheveu en quatre, mais son travail ne peut pas être négligé par quiconque voudra étudier les rapports entre l'Évangile de Pierre et les évangiles canoniques, et sa tabelle synoptique notamment est appelée à rendre de grands services.

— 5° *Edgar Hennecke. Die Apologie des Aristides* (Leipzig. Hinrichs; in-8 de XIX et 63 p.). — M. Edgar Hennecke, licencié en théologie, a publié dans les *Texte und Untersuchungen* de von Gebhardt et Harnack (t. IV, fasc. 3) une édition critique très soignée de l'*Apologie d'Aristide*, comprenant le texte grec tel qu'il est fourni par les manuscrits dans la partie qui nous a été conservée

dans le texte originel, avec juxtaposition des traductions allemandes de la version arménienne et de la version syriaque où le texte grec ne peut pas être établi avec certitude, et avec reconstitution du texte grec au bas des pages pour les parties où il ne nous est pas parvenu dans les manuscrits. Cette édition critique, qui ne coûte que 3 marks, est destinée aux étudiants. Pour connaître les principes dont s'est inspiré M. Hennecke, on fera bien de lire l'article qu'il a publié dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* de Hilgenfeld (N. F., I, 1, p. 42 à 126), sous le titre *Zur Frage nach der ursprünglichen Textgestalt der Aristides Apologie*. En appendice il a reproduit les passages des historiens ecclésiastiques relatifs à Aristide. Un index des noms, des mots et des sujets traités complète cette utile publication.

— 6° M. *F. Krebs* a publié dans les *Sitzungsberichte der k. preussischen Akademie der Wissenschaften* (1893, p. 1007 à 1014), sous le titre *Ein libellus eines libellaticus vom Jahre* 250 *n. Chr. aus dem Fajjum*, un très intéressant fragment de papyrus retrouvé par lui dans la collection Brugsch du Musée de Berlin. Ce n'est rien moins qu'un de ces *libelli*, par lesquels les chrétiens se rachetaient en temps de persécution, un de ces certificats par lesquels les autorités locales attestaient que l'individu accusé de Christianisme avait satisfait à l'obligation de sacrifier aux dieux. La pièce a dû être écrite par le délinquant lui-même, mais elle contient trois lignes d'une autre écriture qui semblent être une attestation du magistrat chargé de veiller à l'application de l'édit. Une reproduction en héliogravure permet de contrôler la restitution du texte. Cette découverte a une très grande valeur, comme confirmation des nombreux témoignages littéraires sur les *libellatici*. Elle nous permet aussi de nous représenter plus exactement quelle fut la teneur de l'édit de Décius dont le texte ne nous est pas parvenu. M. Harnack a complété le travail de M. Krebs par quelques observations importantes dans la *Theologische Literaturzeitung* (1894, n° 2).

— 7° *A. Heussner*. *Die altchristlichen Orpheusdarstellungen* (in-8 ; 44 p.). — Cette dissertation inaugurale, présentée à l'Université de Leipzig et en vente chez l'auteur (à Cassel, 47, Kœnigsstrasse), contient une nouvelle interprétation, tout au moins curieuse, sinon acceptable, des représentations d'Orphée dans quelques fresques des catacombes et sur quelques sarcophages chrétiens. M. Heussner pense qu'Orphée était, pour certains éléments de la société païenne, le représentant de l'idée d'immortalité et qu'à ce titre il fut admis par les chrétiens comme un témoin antique de leurs propres espérances. Il s'appuie sur les écrits orphiques et sur le rôle que l'on assignait à Orphée dans les Mystères dionysiens. Cette interprétation peut être considérée comme une variante de celle de M. Schultze qui voit dans l'Orphée des catacombes un prophète païen du Christianisme, mais en précisant ce que cette dernière avait d'un peu vague elle ne la rend pas plus vraisemblable. Il vaut mieux, croyons-nous, chercher dans la persistance des traditions iconographiques païennes chez les artistes, l'explica-

tion des divers types païens qui se glissent dans les premières représentations artistiques chrétiennes.

8° M. *Richard Raabe* a traduit en allemand l'histoire de l'apôtre Dominus Mâri, qui a été publiée en 1885, en syriaque avec traduction latine, par M. Abbeloos dans les *Analecta Bollandiana*, t. IV. *Die Geschichte des Dominus Mâri, Apostels des Orients* a paru chez Hinrichs (in-8 de 63 p., 2 m.).

AUTRICHE

M. *C. Wessely* a publié, dans les *Denkschriften der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philos.-hist. Klasse* (t. XLII), une très intéressante collection de textes magiques, retrouvés et déchiffrés par lui dans la collection de papyrus de l'archiduc Rénier et dans celle du British Museum. Son mémoire est intitulé *Neue griechische Zauberpapyri*. Il y a toute espèce de variétés de formules ou de procédés magiques dans ces fragments : des poésies gnostiques, des phylactères, des recettes de médecine magique, des formules astrologiques, des invocations à Hermès et à d'autres dieux, des procédés pour obtenir le secours des anges et des archanges, des oracles homériques, etc. Ces documents datent du IIe au IVe siècle de notre ère d'après l'écriture. Ils jettent un jour nouveau sur le prodigieux développement de la superstition en Égypte pendant cette période.

BELGIQUE

On lit dans la neuvième livraison de la *Revue Bénédictine*, p. 403, la communication suivante sous la signature du P. G. Morin :

« Ceux qui s'intéressent aux antiquités ecclésiastiques apprendront avec plaisir qu'on vient de retrouver dans un manuscrit provenant de l'abbaye bénédictine de Florennes, dans la province de Namur, une traduction latine de la première lettre de *Saint Clément aux Corinthiens*. Le codex semble avoir été écrit dans la première moitié du XIe siècle, et peut ainsi remonter aux origines mêmes de l'abbaye. Quant à la version qu'il contient, elle paraît de beaucoup antérieure à cette époque, et se rapproche sensiblement, par les particularités du style, des anciennes traductions latines du texte biblique antérieures à la Vulgate. Elle semble devoir être d'un grand secours pour préciser le sens qu'on a attaché à l'origine à certaines expressions dont la portée doctrinale a donné lieu récemment encore à des discussions intéressantes. Ce précieux document, dans un état parfait d'intégrité, et demeuré, on ne sait comment, si longtemps dans l'oubli, sera prochainement l'objet d'une publication soignée et formera le premier fascicule du tome II des *Analecta Maredsolana*. » (Reproduit d'après M. le prof. Ad. Harnack, dans la *Theologische Literatuzeitung*.)

HOLLANDE

M. *C. P. Tiele* a publié le discours qu'il a prononcé comme recteur de l'Université de Leyde, le 8 février 1893, à l'occasion du 318e anniversaire de sa fondation. Il a pris pour sujet l'état de l'Asie occidentale d'après les tablettes de Tell-el-Amarna et a terminé son allocution par le vœu que l'on crée à l'Université de Leyde une chaire d'assyriologie. Au point de vue religieux il a fait ressortir l'usage du pluriel *ilâni* pour désigner Dieu, et réclamé que la reconnaissance du grand nombre des divinités locales attachées à chaque tribu, à chaque localité, ne fasse pas perdre de vue l'existence de grandes divinités plus générales, dont les noms peuvent varier suivant les endroits, mais dont la nature est la même sous ces noms divers. Comme exemples il cite, à côté d'Istar, le dieu solaire Samas et le dieu céleste du tonnerre qui est le grand dieu national de tous les Sémites occidentaux, le même auquel Moïse et les réformateurs mosaïques appliquèrent plus tard leurs conceptions éthiques supérieures.

ÉTATS-UNIS

L'Histoire des religions aux États-Unis. — Le Comité constitué par un certain nombre de professeurs de diverses Universités américaines pour organiser aux États-Unis une institution analogue aux *Hibbert Lectures* anglaises, à l'effet d'encourager et de propager les études relatives à l'histoire des religions, a invité M. *Rhys Davids*, secrétaire de la Société asiatique d'Angleterre, à inaugurer ses travaux par une série de conférences. L'honorable professeur a choisi comme sujet : La littérature et l'histoire du Bouddhisme. Dans une de nos précédentes livraisons (t. xxv, p. 138) nous avions annoncé la formation de ce Comité. Nous sommes heureux de faire connaître à nos lecteurs que la vaillante tentative des amis de l'histoire des religions en Amérique a pleinement réussi et nous les félicitons du choix judicieux qu'ils ont fait pour donner le ton de l'entreprise.

Les Actes du *Parlement des religions* qui s'est réuni l'automne dernier à Chicago et dont M. Bonet-Maury a rendu compte dans nos deux précédentes livraisons, ont été publiés sous la direction du président, le Rév. *John Henry Barrows*. Ils contiennent non seulement les discours et les communications qui ont été faits devant l'assemblée des congressistes, mais encore les nombreux mémoires qui ont été envoyés et qui n'ont put être lus faute de temps. Ils ne forment pas moins de deux forts volumes de 800 pages chacun avec de nombreux portraits. Aux États-Unis l'ouvrage a été publie par le Parliament publishing Company, à Chicago ; pour l'Europe les éditeurs ont traité avec la direction de la *Review of reviews*, 125. Fleet street, Londres, qui mettra les deux volumes en vente au prix de 20 shillings. Tous ceux qui ont saisi la haute

signification de ce premier Parlement œcuménique de l'universalisme religieux tiendront sans doute à se procurer les *Actes* de ce Congrès, qui marquera peut-être un jour une date dans l'histoire.

Avant de quitter Chicago je voudrais rappeler encore que la jeune Université de cette ville, la plus jeune, si je ne fais erreur, des États-Unis, a créé dès l'origine dans la Faculté des arts, littératures et sciences, une Section de religions comparées. M. *George S. Goodspeed,* docteur en philosophie, a été chargé de cet enseignement. Le programme des cours pour 1893-1894 — et quel programme! nous n'avons, en dehors de Paris, rien d'aussi complet — nous apprend que le professeur traitera cette année de l'histoire des religions dans l'ordre suivant : religions de l'Inde; religions de la Chine et des peuples non civilisés; religions de la Grèce, de Rome, de l'Europe septentrionale; Islam. Il s'agit, on le voit, d'une introduction historique générale, qui, dans la pensée du professeur, doit mener à travers deux années d'études historiques à une troisième année de philosophie de la religion. M. Goodspeed est seul professeur jusqu'à présent, mais il espère bientôt pouvoir s'adjoindre des aides et des collègues, aussitôt que les recettes universitaires le permettront, de manière à offrir aux étudiants toutes les ressources scientifiques dans cette partie des connaissances humaines. Dès à présent il y a deux bourses de 300 dollars chacune attachées à la nouvelle chaire. C'est à peine un peu moins de ce que l'on donne chez nous à un maître de conférences! On a pu médire des marchands de cochons de Chicago, mais il n'y a guère de millionnaires dans notre aristocratique Europe qui sachent être aussi généreux pour les sciences et pour les arts, que ces marchands enrichis qui font sortir de terre comme par enchantement des universités et qui préparent à leur pays les plus belles pépinières scientifiques qu'il y ait au monde.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

LA

RÉFORME ET LE CODE DE JOSIAS

Nous avons suivi, avec le plus vif intérêt, les études détaillées et consciencieuses que M. Horst a publiées sur le *Deutéronome*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*[1]. Nous avons déjà eu l'occasion d'exprimer une fois, en passant, un dissentiment qui existe entre lui et nous, touchant la réforme de Josias[2]. Maintenant que son travail est terminé et que nous en connaissons les conclusions, nous croyons devoir revenir sur cette question et lui consacrer un article spécial, en entrant dans tous les développements qu'elle comporte.

Le sujet mérite qu'on l'examine à fond ; car c'est l'un des points cardinaux de l'histoire et de la critique bibliques. A partir du commencement de ce siècle, où de Wette a publié ses *Beitræge zur Einleitung in das Alte Testament*, l'école critique moderne a, de plus en plus, considéré la réforme de Josias et l'apparition du code deutéronomique, qui l'a provoquée, comme le pivot solide de l'histoire littéraire et religieuse d'Israël et surtout de l'étude critique du Pentateuque. Depuis un demi-siècle, ce point de vue est presque devenu un axiome dans le monde théologique. C'est de là qu'on partait pour projeter une vive lumière sur les mœurs et les documents anciens des Hébreux et pour les distinguer de ceux de date plus récente. C'est ainsi qu'on procédait, plus particulièrement, pour distinguer les vieilles parties du Pentateuque de celles qui n'y furent ajoutées qu'après l'exil.

Il est évident que, si les doutes que M. Horst a cru devoir exprimer, après d'autres, sur le code du *Deutéronome* et la réforme

1) Voyez t. XVI, XVII, XVIII, XXIII, XXVII.
2) *Ibid.*, t. XXIV, p. 41 sqq.

de Josias, étaient fondés, tous les résultats de la critique moderne sur le Pentateuque et d'autres questions importantes de la littérature et de la religion d'Israël, seraient grandement compromis. Il faudrait recommencer ce travail gigantesque à nouveaux frais, et cela dans des conditions particulièrement défavorables, puisqu'on manquerait d'un point d'appui solide, puisque le terrain sur lequel il faudrait bâtir ressemblerait singulièrement à du sable mouvant. Sommes-nous réellement réduits à cette extrémité ? Voilà la question que nous nous proposons d'étudier dans les pages suivantes, en examinant attentivement tout ce qui se rapporte à la réforme de Josias et à la législation du *Deutéronome*, deux points d'une intime connexion.

I

Dans le travail auquel nous avons fait allusion tout à l'heure, nous avons cherché à réfuter les objections élevées par MM. Havet, Vernes, Horst et d'Eichtchtal contre l'historicité de II *Rois* XXII s. ou la publication du code deutéronomique à l'époque de Josias[1]. M. Horst ayant soutenu que II *Rois* XXII, 3-XXIII, 24 et les versets qui encadrent ce morceau, ont été rédigés par des mains différentes, que ceux-là sont la version primitive et celui-ci une version secondaire, qui ne date peut-être que de l'époque de la Restauration, nous nous sommes contenté de répondre que l'encadrement de notre récit était la version secondaire et que le récit lui-même remontait nécessairement plus haut que l'époque indiquée, puisque les livres des *Rois* ont été définitivement rédigés avant la fin de l'exil. Nous devons, tout d'abord, serrer cette question de plus près et renforcer ce que nous avons dit à ce sujet, pour montrer le haut degré de confiance que mérite le morceau dont il s'agit.

Dans l'étude citée, nous n'avons pris en considération que la dernière rédaction des livres des *Rois*. Mais la critique moderne a démontré que ces livres ont passé par une double rédaction,

1) *Tome cité*, p. 38 sqq.

qu'à l'exception de II *Rois* XXIV, 18-XXV, 30 et de quelques autres parties plus récentes, ces livres furent rédigés avant la ruine du royaume de Juda, peut-être encore au VII[e] siècle avant notre ère [1]. Il en résulte que le morceau qui rapporte la réforme de Josias fut écrit peu de temps après l'événement. On peut même dire qu'il n'y a probablement pas un seul fait biblique dont le récit soit aussi rapproché de l'événement que celui qui nous occupe. L'auteur du récit a pu être un témoin oculaire des faits qu'il raconte. Sa narration est tellement circonstanciée qu'il semble bien qu'il en ait été ainsi. En tout cas, lorsqu'il écrivait, le souvenir de ces événements était encore présent à l'esprit de tout le monde et la tradition transformatrice n'avait pas eu le temps de l'altérer. Voilà la base solide sur laquelle repose la connaissance que nous avons de la réforme de Josias. Ajoutons que le morceau en question n'a pas subi, dans la suite, des modifications trop profondes [2], en sorte que nous pouvons très bien nous rendre compte des principaux traits de cette réforme.

Ceux-ci étant parfaitement historiques, toutes les questions essentielles relatives au code deutéronomique, qui, d'après les conclusions des études de M. Horst, seraient insolubles [3], sont éclairées d'un jour non équivoque et leur solution est singulièrement facilitée. Notre critique avoue, à la première page que nous venons de citer, que le rédacteur de II *Rois* XXII s. a cru à la découverte d'un livre de la loi sous Josias, qu'il y a vu le point de départ et la règle de la réforme de ce roi et qu'il a identifié ce livre avec notre *Deutéronome* [4]. M. Vernes qui défend, sur cette question, des vues analogues à celles de M. Horst, fait le même aveu [5]. Les deux points cardinaux qui nous occupent semblent,

1) Bleck-Wellhausen, *Einleitung in das A. T.*, p. 262 s.; Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, I, p. 73, 77, Kuenen; *Einleitung in die Bücher der A. T.*, II, p. 87 sqq.; Cornill, *Einleitung in das A. T.*, p. 127 s.; Kittel, *Geschichte der Hebräer*, II, p. 191 s.

2) Stade, *ouv. cité*, I, p. 649 sqq.; Kuenen, *ouv. cité*, II, p. 88, 90, 94.

3) *Revue de l'Hist. des Religions*, XXVII, p. 168 sqq.

4) Comp. même ouv., XVIII, p. 325.

5) *Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome*, p. 27-29, 40 s.; le même, *Précis d'Histoire juive*, p. 469 s.

d'après cela, acquis d'avance : la réforme de Josias est un événement parfaitement historique, rapporté dans un récit détaillé et fort digne de foi, et elle a été provoquée par un code, découvert alors dans le temple de Jérusalem et qui ne peut être que celui du *Deutéronome*. Il est vrai, ce que M. Horst accorde d'une main, il le reprend de nouveau de l'autre, en sorte que nous devrons suivre ses différentes objections, pour les apprécier à leur juste valeur.

Dans le dernier article de ses *Études sur le Deutéronome*, il s'arrête encore une fois à II *Rois* xxii s., mais en changeant de tactique. Si, précédemment, il a soutenu que la principale partie du récit n'était pas historique, il prétend maintenant que, si même elle l'était, on n'y trouverait pas de renseignements suffisants pour reconnaître les éléments constitutifs du code de Josias. Car ce document ne nous renseigne que sur trois points, dont l'un mérite à peine qu'on s'y arrête. D'après notre récit, Josias fut grandement effrayé par les menaces contenues dans le livre découvert ; ces menaces ne peuvent être que celles renfermées dans *Deut.* xxviii ; or ce chapitre porte des traces visibles qu'il ne fut pas composé avant l'exil ; nous nous trouvons donc en face de données contradictoires qui ne permettent pas de saisir la vérité[1].

Cette argumentation ne peut embarrasser que ceux qui ont le tort de soutenir que *Deut.* xxviii provient d'une seule et même main. Ce point de vue est toutefois abandonné par les meilleurs critiques. M. Horst distingue aussi, avec raison, entre les éléments anciens et les additions postérieures de ce chapitre, et il nous fournit ainsi lui-même le moyen de rectifier son raisonnement précédent et de résoudre la question qui lui paraît si embarrassante. Il se voit obligé d'admettre, dans notre chapitre, des parties primitives et d'autres qui furent ajoutées plus tard. Il trouve celles-ci principalement dans les versets 47-68 et il constate que l'auteur de ce passage avait le code deutéronomique et la première partie du chapitre sous les yeux, comme cela ressort

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, XXVII, p. 165 s., 168.

surtout des versets 58 et 61[1]. Eh ! bien, nous verrons plus loin que cet auteur a écrit ses suppléments encore pendant l'exil, peut-être même dans la première partie de la captivité. Or, si alors le code deutéronomique existait à l'état de recueil, avec la première partie du chapitre XXVIII, renfermant les bénédictions et les malédictions que nous y lisons, il est certain que cet écrit remonte plus haut. De cette façon nous nous rapprochons grandement de l'époque de la réforme de Josias et nous constatons un accord remarquable entre ce résultat et le récit de II *Rois* XXII s.

Le second renseignement que M. Horst recueille dans ce morceau, c'est que, suivant II *Rois* XXIII, 21-23, Josias, après avoir procédé à sa réforme, célèbre la Pâque, selon les prescriptions du code découvert. Ce texte dit qu'il n'avait pas été fait de Pâque semblable depuis le temps des Juges. M. Horst se demande en quoi cette Pâque se distingua des précédentes. *Deut.* XVI renferme deux lois sur la Pâque, v. 1-4 et 5-8 : laquelle est l'authentique ? Jusqu'à ce moment la Pâque n'avait-elle qu'une signification profane ? n'était-elle qu'une simple fête du printemps d'un caractère purement laïque ? Voilà les questions et d'autres encore que M. Horst soulève, sans y répondre, afin de faire entendre que rien n'est certain touchant cette question[2]. Et pourtant, avec un peu de bonne volonté, il est facile de découvrir la vérité. D'un côté, il est dit formellement, dans II *Rois* XXIII, 23, que la Pâque mémorable ordonnée et organisée par Josias fut célébrée à Jérusalem. D'autre part, nous voyons que l'innovation capitale, non seulement dans *Deut.* XVI, 1-8, mais encore dans la suite du chapitre, c'est qu'à l'avenir toutes les fêtes devront être célébrées exclusivement au temple de Jérusalem. Il y a donc, sous ce rapport aussi, accord parfait entre le récit de II *Rois* et le code deutéronomique. Il est, de plus, évident que la grande innovation qui faisait sensation, c'est que tous les fidèles de Juda qui participaient à la fête de Pâque, étaient réunis à Jé-

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, XVIII, p. 327-332.
2) *Ibidem*, XXVII, p. 166 s.

rusalem, autour du seul sanctuaire légal, au lieu de célébrer cette fête à une foule de sanctuaires locaux, comme cela s'était pratiqué antérieurement de temps immémorial.

Le troisième point que M. Horst voit dans II *Rois* XXII s., c'est que le roi Josias mit fin au culte des dieux étrangers, au syncrétisme religieux, en détruisant tout ce qui y servait dans le temple de Jérusalem et en supprimant, dans le reste de la Judée, le culte des hauts lieux. Mais il conteste que Josias ait détruit les autels et les hauts lieux, à Jérusalem et au dehors, pour appliquer le principe de la centralisation du culte ; il affirme que le but unique de cette mesure était de faire cesser le syncrétisme religieux. Il veut montrer ainsi que Josias, dans sa réforme, n'a pas été guidé par *Deut.* XII. Il ajoute que, si Josias transporte les prêtres des hauts lieux à Jérusalem, c'est qu'il a détruit leurs sanctuaires à cause du syncrétisme et qu'il veut les empêcher de recommencer ; que la réforme de Josias est indépendante du principe de la centralisation du culte au temple ; que la centralisation fut, non le principe de la réforme, mais le moyen de la faire aboutir[1].

Ici, encore, nous trouvons l'argumentation de M. Horst fort peu convaincante. Pour bien établir que II *Rois* XXII s. ne nous renseigne pas sur le code découvert au temple, il tâche d'établir que Josias, dans sa réforme, n'a eu en vue que la suppression du syncrétisme et non la centralisation du culte et du sacerdoce à Jérusalem, que celle-ci n'a été que le moyen et non le but. Admettons cela un instant. Il en résulte toujours que Josias a centralisé le culte au temple de Jérusalem, parce qu'il y a vu le moyen le plus efficace pour mettre fin au syncrétisme. Mais s'il en est ainsi, pourquoi ceux qui ont poussé Josias à sa réforme et qui, dans ce but, ont élaboré un code, n'auraient-ils pas raisonné exactement comme lui ? Pourquoi n'auraient-ils pas compris ce qui était si évident, savoir que le meilleur moyen de ruiner le syncrétisme était de centraliser le culte au temple de Jérusalem, pour le soumettre à une stricte surveillance ? Et pourquoi, ayant

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, XXVII, p. 167 s.

cette conviction qui s'imposait tout simplement, n'auraient-ils pas rédigé une loi comme celle de *Deut.* XII? Il y a plus. M. Horst nous dit, un peu plus haut, qu'Ézéchias et Josias essayèrent de centraliser le culte au temple de Jérusalem ; que cette idée avait donc ses partisans, dès cette époque ; qu'elle remonte sans doute plus haut encore ; qu'elle dut, de très bonne heure, hanter l'esprit des prêtres de Jérusalem, qui y trouvaient leur intérêt personnel ; qu'Ésaïe glorifie Sion et le temple, comme cela n'avait pas eu lieu encore ; que l'importance de Jérusalem, comme ville sainte et centre religieux, grandit nécessairement avec la ruine du royaume du Nord ; que nous possédons là assez d'éléments pour déterminer approximativement l'époque où des textes du genre de *Deut.* XII ont pu commencer à circuler[1].

Si M. Horst avait voulu plaider notre cause, il n'aurait pas pu mieux dire. Ainsi, selon lui, l'idée de la centralisation du culte au temple de Jérusalem existait dès l'époque d'Ézéchias où même plus tôt, la ruine du royaume d'Israël la favorisa grandement, le parti prophétique et le sacerdoce de Jérusalem la partageaient depuis longtemps, sa réalisation apparaissait comme le meilleur moyen de porter un coup décisif à l'idolâtrie et Josias l'exécuta rigoureusement dans son royaume. C'est dire que toutes les conditions existaient pour l'élaboration d'une loi comme *Deut.* XII et qu'il est infiniment probable que ce chapitre ou les principes qu'il exprime faisaient partie intégrante du code découvert sous Josias et qui donna l'impulsion à sa réforme. Tout concorde une fois de plus et II *Rois* XXII s. jette une vive lumière sur le code deutéronomique, en même temps que celui-ci confirme le contenu de notre récit.

Mais M. Horst insiste. Il dit : « Étant donnée l'existence du code de Josias, étant donné qu'il ait contenu des lois contre les cultes étrangers, le syncrétisme, la magie, comment saura-t-on, d'abord, si ces lois étaient précisément identiques à celles que contient le *Deutéronome*, ensuite qui nous dira quels éléments il faut écarter de notre *Deutéronome* pour le reconstituer? — Ceux

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, XXVII, p. 157.

qui portent la marque d'une époque postérieure? — Certainement. Mais on n'est guère d'accord à ce sujet. Puis, les fragments douteux, les conservera-t-on ou les écartera-t-on, et d'après quel principe ? L'analogie du style ? Mais il faudrait pour cela très bien connaître le style du code primitif, qui est précisément l'*x*, l'inconnue [1]. » M. Horst continue sur ce ton, encore pendant une page entière, posant question sur question, pour arriver à cette conclusion sceptique : « En réalité, on ne sait pas et c'est ce qu'il importe de mettre en lumière. »

C'est là, franchement, pousser le doute beaucoup trop loin. L'historicité de II *Rois* XXII s. étant admise, comme M. Horst le fait par pure supposition et comme nous le faisons par conviction, pour les raisons indiquées, nous savons, tout d'abord, plus que notre critique ne veut accorder. Voici, pour plus ample information, les traits essentiels de la réforme de Josias, telle qu'elle est relatée dans II *Rois* XXIII. Josias fit sortir du temple et brûler hors de Jérusalem tous les ustensiles qui avaient été consacrés à Baal, à Astarté et à toute l'armée des cieux, ainsi que l'image d'Astarté. Il fit démolir les maisons des prostitués qui se trouvaient près du temple, enlever de l'entrée du sanctuaire les chevaux que les rois de Juda avaient consacrés au soleil et brûler les chars du soleil. Conformément à ses ordres, les autels qui étaient sur le toit de la chambre haute d'Achaz et que les rois de Juda avaient fait élever, ainsi que les autels établis par Manassé dans les deux parvis du temple, furent également démolis. On souilla les hauts lieux que Salomon avait élevés, sur la montagne des Oliviers, à l'Astarté des Sidoniens, au dieu moabite Kemosch et au dieu ammonite Milcom ; les images de ces dieux furent brisées et des ossements humains furent répandus sur la place qu'elles avaient occupée. Le roi chassa les prêtres des idoles établis par ses prédécesseurs pour brûler des parfums sur les hauts lieux, dans les villes de Juda et aux environs de Jérusalem, et ceux qui avaient été au service de Baal, du soleil, de la lune et de toute l'armée des cieux. Il fit même renverser les hauts

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, XXVII, p. 168.

lieux consacrés à Jahvé dans tout le pays, depuis Guéba jusqu'à Beerschéba, et il manda à Jérusalem les prêtres qui y avaient fonctionné, mais sans plus leur permettre de remplir des fonctions sacerdotales. Il souilla, dans la vallée de Hinnom, le lieu appelé Topheth, où l'on avait offert les sacrifices des enfants à Moloc. Il fit enfin disparaître les nécromanciens, les devins, les théraphim, les idoles et toutes les abominations superstitieuses qui se voyaient dans le pays de Juda et à Jérusalem. Après tout cela, il fit célébrer la Pâque en l'honneur de Jahvé, à Jérusalem, comme cela ne s'était pas vu jusque-là.

Il ressort, nous semble-t-il, de ce récit que le livre de la loi découvert dans le temple et servant de règle à la réforme de Josias, comme le raconte II *Rois* XXII, 3-XXIII, 3, renfermait, non seulement des lois contre l'idolâtrie et la magie ou contre le syncrétisme, mais aussi contre le culte des hauts lieux. Il a dû renfermer également des prescriptions sur les fêtes religieuses, puisqu'il provoqua une célébration de la Pâque, comme cela ne s'était jamais vu, ainsi que des ordonnances sur la centralisation du culte et du sacerdoce au seul sanctuaire légitime. Il ressort de II *Rois* XXII, 11 sqq. que ce livre contenait aussi des menaces sévères contre les transgresseurs de la loi. Or ces indications suffisent pour convaincre tout esprit non prévenu que notre livre renfermait toutes les parties essentielles et vraiment caractéristiques du code deutéronomique.

Il est vrai, dans celui-ci se trouvent beaucoup de prescriptions qui n'ont point de rapport avec la réforme de Josias. N'avons-nous aucune garantie qu'elles aussi faisaient partie de notre code ? Au contraire. Nous savons que celui-ci fut promulgué solennellement comme loi de l'État et que tout le peuple promit devant Jahvé de l'observer fidèlement [1]. Dès sa découverte, il fût donc revêtu du cachet officiel et obtint une importance exceptionnelle. Comme il était censé émaner de Moïse lui-même, il fut aussi entouré, tout de suite, d'une profonde vénération, comme nous le voyons par la conduite de Josias. Nous pouvons,

1) II *Rois* XXIII, 1-3.

par conséquent, être sûr que la teneur de ce code fut grandement respectée. On aura pu chercher à le compléter ; on n'aura guère osé le modifier autrement. Et voilà pourquoi nous pensons, avec toute l'école critique moderne, que nous le possédons encore.

Ce que nous venons de dire trouve sa confirmation dans le fait suivant. Nous savons que la plupart des lois du Pentateuque sont de date plus récente que celles du *Deutéronome* et que ces lois, renfermées dans ce qu'on est convenu d'appeler le code sacerdotal, diffèrent beaucoup et sur des points d'une importance majeure des lois deutéronomiques, comme on peut le voir, entre autres, dans notre travail paru dans le tome XXIV de cette *Revue* : *Histoire des lieux de culte et du sacerdoce en Israël.* Les docteurs qui ont élaboré ces nouvelles lois, répondant aux besoins des Juifs à l'époque de la Restauration, ont-ils osé les substituer à la législation du *Deutéronome* ou modifier celle-ci ? Nullement ; ils ont laissé la dernière parfaitement intacte, ils n'ont pas eu le courage d'y apporter la moindre modification. Tout ce qu'ils ont cru pouvoir faire, c'est de juxtaposer le nouveau code à l'ancien. Un scrupule religieux les empêcha de porter atteinte à la loi existante. Ce scrupule provenait du fait que celle-ci était considérée, depuis longtemps, comme l'Écriture sainte de la communauté juive. Depuis quand ? Depuis sa promulgation sous Josias, vu que le premier rédacteur des livres des *Rois*, qui doit avoir écrit à la fin du VIIe siècle ou au commencement du VIe, en parle, nombre de fois, explicitement ou implicitement, comme de la Loi de Dieu ou de Moïse [1].

On voit que le terrain ne manque pas sous nos pieds, autant que M. Horst et quelques autres critiques se l'imaginent. En voici une nouvelle preuve. Non seulement le code deutéronomique fut considéré, dès sa découverte, comme un code sacré, mais notre *Deutéronome* tout entier eut, bientôt après, presque toute l'étendue et la teneur qu'il a conservées jusqu'à ce jour. Il est infiniment probable qu'avant la fin de l'exil notre livre, sauf

1) I *Rois* II, 3; III, 14; VII, 11 s.; VIII, 56, 58, 61 ; XI, 38 : II *Rois* X, 31 ; XIV, 6 ; XVII, 34, 37 ; XVIII, 6 ; XXI, 8 ; XXIII, 25 ; comp. I *Rois* IX, 4, 6 : II *Rois* XVII, 13, 15.

XXXII, 48-52 et XXXIV, 1 *a*, 8 s., fut réuni aux deux sources plus anciennes du Pentateuque, pour former avec elles un seul tout [1]. MM. Stade et Cornill, dont M. Horst aime à relever les divergances d'opinion relativement au code de Josias, afin d'en conclure que tout est incertain dans ce domaine, sont d'accord sur ce point capital. Le premier de ces savants, tout en pensant que notre code fut quelque peu complété, après sa promulgation [2], admet néanmoins qu'au commencement de l'exil déjà un rédacteur deutéronomiste incorpora *Deut.* I-XXX dans le grand ouvrage jéhovistique qui embrassait les livres de la Bible hébraïque depuis la *Genèse* jusqu'à II *Rois,* dans leur teneur primitive [3]. Cornill, qui reconnaît également que *Deut.* XII-XXVI reçut des additions postérieures [4], n'arrive pas moins, lui aussi, à la conclusion que *Deut.* I-XXX, sauf quelques morceaux de valeur secondaire, comme IV, 9-43 ; X, 1-9 ; XXVI, 16-19 et XXVII, 15-26, existait dès la seconde moitié de l'exil [5], et qu'avant la fin de l'exil des rédacteurs deutéronomistes ont formé le grand corps d'ouvrage dont nous venons de parler, où ils ont casé le *Deutéronome* actuel à la place qu'il occupe encore [6]. Il résulte de là que toutes les nombreuses questions posées par M. Horst et trouvées insolubles par lui, perdent beaucoup de leur importance ; car toutes les parties du *Deutéronome*, les plus anciennes et les plus récentes, ne peuvent pas avoir été écrites à une très grande distance les unes des autres. Si nous ne pouvions plus distinguer celles qui firent partie du code de Josias des autres, l'inconvénient, au point de vue de l'histoire religieuse et littéraire d'Israël, ne serait pas très grand. Cependant, à cet égard encore, notre ignorance n'est pas aussi profonde qu'on veut bien le dire. Et, si l'on n'exige pas, en cette matière, de certitude mathématique, qu'on ne peut jamais fournir en histoire, si l'on se contente de grandes proba-

1) Kuenen, *ouv. cité*, I, p. 257 sqq. ; Cornill, *ouv. cité*, p. 81 s.
2) Stade, *ouv. cité*, I, p. 657 s.
3) *Ibid.*, p. 62.
4) *Ouv. cité*, p. 33 sqq.
5) *Ibid.*, § 9.
6) *Ibid.*, § 19.

bilités, comme il faut le faire si souvent, dans ce domaine, nous pourrons, sous ce rapport également, arriver à des résultats assez satisfaisants.

Ainsi, il est certain que le code remis par le prêtre Hilkia à Schaphan, secrétaire de Josias, ne fut pas très étendu. Celui-ci se mit à le lire aussitôt, dans le temple, et le lut ensuite au roi, après être retourné auprès de lui, pour rendre compte de la commission dont il avait été chargé[1]. Si l'écrit avait été quelque peu volumineux, cette double lecture, faite assurément dans une seule matinée ou une seule après-midi, n'aurait pas pu s'effectuer. Et puis, nous savons que Josias, ayant convoqué une assemblée solennelle à Jérusalem, lut tout le rouleau dans la même séance et y ajouta des observations verbales, afin de disposer le peuple réuni à traiter alliance avec Jahvé, avant de se séparer[2]. Nous pensons donc, avec d'autres, que le code découvert ne pouvait guère embrasser autre chose que *Deut.* XII-XXVI, c'est-à-dire la partie législative du *Deutéronome*[3]. S'il ne contenait que des lois, on s'explique aussi mieux qu'il soit appelé le livre de la *loi*[4]. D'un autre côté, nous sommes porté à croire qu'il renfermait le Décalogue, ce morceau important des parties plus anciennes du Pentateuque, qui ont servi de source au code deutéronomique; car les dix paroles cadrent fort bien avec sa tendance moralisante. M. Horst semble aussi admettre que *Deut.* V faisait partie de notre code[5]. Nous pensons également qu'à la fin il y avait, comme conclusion, la première partie de *Deut.* XXVIII, qui en est la portion la plus ancienne, comme nous le savons déjà. Nous voyons, par ce chapitre, par *Lév.* XXVI, et par *Ex.* XXIII, 24-33, que les législateurs hébreux avaient l'habitude de terminer les codes par des morceaux de ce genre. On s'explique aussi pour le mieux l'effroi causé à Josias par la lecture du code

1) II *Rois* XXII, 3-10.
2) II *Rois* XXIII, 1-3.
3) Wellhausen, *Jahrbücher fur deutsche Theologie*, XXII, p. 460 sqq.; Stade, *ouv. cité*, I, p. 62; Cornill, *ouv. cité*, p. 33.
4) II *Rois* XXII, 8, 11.
5) *Revue de l'Hist. des Religions*, XXIII, p. 185, 191.

découvert, s'il se terminait par des menaces sévères contre les transgresseurs.

Ce qui précède indique suffisamment que nous ne saurions partager l'idée de Vatke adoptée par M. Horst et d'après laquelle les lois deutéronomiques, au lieu de précéder la réforme de Josias, en auraient été la conséquence, la théorie de la réforme suivant celle-ci, pour justifier, en vue de l'avenir, l'état de fait qu'elle avait réussi à créer [1]. M. Horst n'a pu s'arrêter à cette conception, si peu satisfaisante, qu'en réduisant arbitrairement la réforme de Josias à fort peu de chose et en méconnaissant le caractère historique de II *Rois* xxii s. Et puis, voici une autre difficulté que soulève cette manière de voir. Il faut, en effet, demander d'où est venue à Josias l'impulsion pour réaliser sa grande réforme. Avant lui, rien de pareil ne s'était encore vu dans l'histoire d'Israël ; car l'essai de réforme d'Ézéchias n'est nullement comparable à l'œuvre de Josias et se réduit probablement à la destruction du serpent d'airain, longtemps adoré à Jérusalem [2]. Comment Josias a-t-il pu concevoir l'idée de sa réforme? Il était pourtant fils et petit-fils de rois voués au grossier syncrétisme que nous avons constaté plus haut, et ce système avait eu le dessus pendant plus d'un demi-siècle, c'est-à-dire pendant tout le règne de Manassé et d'Amon et pendant les dix-huit premières années du règne de Josias lui-même. Comment Josias est-il arrivé, non seulement à comprendre la nécessité de procéder à une rénovation religieuse aussi radicale, mais encore à posséder la décision voulue pour l'exécuter ? Comment expliquer ce revirement si complet et si brusque ? Si nous admettons, comme le raconte II *Rois* xxii, la découverte d'un code sous le règne de Josias et si nous croyons que ce code était celui du *Deutéronome*, tout s'explique, puisque ce code renferme les principes appliqués par la réforme et des menaces très sévères contre ceux qui ne s'y conformeraient pas. Mais, si l'on nie cette découverte, nous nous

1) *Revue de l'Hist. des Religions*, XXVII, p. 158.
2) Stade, *ouv. cité*, I, p. 607 s., 623 ; Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, p. 268 s.

trouvons en face d'une énigme indéchiffrable, et il est naturel que ceux qui ne veulent rien en savoir, nient l'historicité du récit biblique qui nous rapporte et cette découverte et la réforme qu'elle provoqua. Seulement, nous les arrêtons dans cette voie, en montrant, comme nous l'avons fait, la grande valeur historique du récit en question.

II

Tous les développements qui précèdent ne réussiraient pas à convaincre entièrement M. Horst et ceux qui pourraient partager sa manière de voir. Ce critique a montré jusqu'à quel point le *Deutéronome* et le code qu'il renferme sont une œuvre de compilation, un recueil de morceaux de provenance très différente. Il en conclut que l'ouvrage ne peut pas être d'une seule et même époque. Il s'efforce même de prouver qu'un grand nombre de morceaux de notre livre et de sa législation sont de basse date et ne sauraient provenir que des temps de la Restauration. S'il en était ainsi, le résultat auquel nous sommes arrivé dans le premier paragraphe de ce travail serait compromis. Il est donc nécessaire que nous examinions les raisons que M. Horst fait valoir à l'appui de cette nouvelle thèse.

1. — Au sujet du *Deutéronome*, nous nous trouvons en face de deux opinions diamétralement opposées. Les uns n'y voient qu'une œuvre de compilation, formée d'une foule de fragments très divers. M. Horst est allé le plus loin dans cette voie. D'autres soutiennent la grande unité et l'origine commune de la majeure partie de ce livre. On peut voir chez Kuenen, partisan de ce point de vue, les arguments qui plaident en sa faveur[1]. Qui a raison et qui a tort? Si nous examinons attentivement et impartialement ce qu'on fait valoir, de part et d'autre, à l'appui de chacune de ces thèses, il faut convenir que l'une et l'autre renferment une large part de vérité et que le tort est du côté de ceux

1) *Ouv. cité*, § 7.

qui, se plaçant à un point de vue exclusif, sont incapables de saisir ce qu'il y a de juste dans le point de vue opposé. Pour être pleinement dans la vérité, il faut voir, dans notre recueil, la diversité dans l'unité et l'unité dans la diversité. Et cet état de choses s'explique sans peine, si nous nous rendons compte de la manière dont ce livre et son code prirent naissance.

Comment y a-t-on procédé? En mettant largement à profit d'autres documents écrits, si bien que nous constatons de nombreux parallèles entre notre livre et les autres parties plus anciennes du Pentateuque[1]. Voilà qui explique déjà amplement la bigarrure de notre livre. Mais ce n'est pas tout. Il ressort de ce document qu'il a été inspiré, à la fois, par le parti prophétique et par le sacerdoce jahviste de Jérusalem. Ce n'est donc, très probablement, pas l'ouvrage d'un seul auteur, mais de toute une école, composée de prophètes et de prêtres. Si ces deux corporations étaient souvent en guerre, ils se sont donné la main d'association et prêté un mutuel appui, en face de l'ennemi commun, l'idolâtrie régnante. Nous avons vu que, pour le service des nombreuses idoles de Jérusalem, un sacerdoce spécial y avait été installé. Celui-ci faisait inévitablement une sérieuse concurrence aux prêtres jahvistes. Comment ces derniers n'en auraient-ils pas été mécontents et, par cela même, disposés à faire cause commune avec le parti prophétique, toujours hostile à l'idolâtrie, à tout autre culte que celui de Jahvé? Et les premiers, se voyant longtemps opprimés et même persécutés, jusqu'à la mort, par Manassé[2], comment n'auraient-ils pas accueilli, avec empressement, le concours du sacerdoce pour contrecarrer le syncrétisme odieux qui dominait dans tout le pays? Cette collaboration des prêtres et des prophètes jahvistes de Jérusalem au code deutéronomique permet de supposer qu'on a puisé dans les traditions prophétique et sacerdotale, écrite et orale, pour confectionner l'ouvrage.

1) Kayser, *Das vorexilische Buch der Urgeschichte Israels*. p. 122 sqq.; Reuss, *L'Histoire sainte et la Loi*, I, p. 181 sqq., 187 sqq.; le même, *Geschichte des A. T.*, p. 361; Cornill, *ouv. cité*, p. 43 s.

2) II *Rois* xxi, 10-16; *Jér.* ii, 30.

Dans de pareilles conditions, celui-ci n'aura pas non plus été écrit d'un seul jet. Comme le régime inauguré par Manassé a duré fort longtemps, le parti jahviste avait de la latitude pour préparer la réaction désirée. Il a peut-être mis des années à faire entrer dans son code tout ce qui pouvait contribuer à atteindre le but poursuivi. Il n'est donc pas étonnant qu'on ait abouti à un travail très composite. Mais comme, d'un autre côté, une même école, un même groupe de personnages, travaillant en petit comité secret, a collaboré à cette œuvre, et cela dans un seul et même but, bien déterminé, l'unité dans la diversité s'explique aussi fort bien, cette grande unité d'inspiration, de tendance, de langage, que tout lecteur sent, en parcourant les pages de notre code.

Nous trouvons une confirmation de ce que nous venons de dire dans le fait que, dès les anciens temps, les prêtres n'étaient pas seulement les juges du peuple et les dépositaires des lois de Dieu, chargés d'en instruire le peuple[1], mais qu'il exista aussi, de bonne heure, des *thoroth* écrites. Le prophète Osée en parle déjà[2]. Quelques-unes de ces *thoroth* primitives sont parvenues jusqu'à nous. Ce sont celles que nous trouvons dans *Ex.* xxxiv, 17-27; xxi-xxiii et xxi, 1-17. Mais d'autres circulaient probablement qui se sont perdues dans la suite, parce qu'elles furent remplacées par les codes plus récents ou absorbées par eux.

La supposition qu'il a existé une école deutéronomiste à Jérusalem, à partir du règne de Josias, n'est pas non plus une pure hypothèse. Une preuve qu'elle a positivement existé et sérieusement travaillé, ce sont les nombreux ouvrages qu'elle a produits, en dehors du *Deutéronome*. Ces ouvrages sont les livres qui, dans la Bible hébraïque, suivent immédiatement le *Deutéronome*, depuis celui de *Josué* jusqu'à II *Rois*, et qui forment le recueil des Premiers Prophètes. La critique a démontré que tous les livres de ce recueil portent, dans certaines de leurs parties, l'empreinte prononcée du genre deutéronomique, qu'ils ont tous passé par les mains de rédacteurs dont le langage et les concep-

1) *Ex.* xviii, 16, 20; *Deut.* xxxiii, 10; *Mich.* iii, 11; *Jér.* ii, 8; xvii, 18.
2) *Os.* viii, 12.

tions ont la plus grande analogie avec le *Deutéronome*[1]. Et nous avons déjà constaté, à l'occasion des livres des *Rois*, que leur première rédaction, qui est précisément une rédaction d'un caractère deutéronomique, remonte sans doute jusqu'à la fin du VII[e] siècle. Plus tard, nous verrons qu'il en est probablement ainsi de la première rédaction deutéronomiste de tout le groupe dont ces livres font partie et que nous venons de mentionner.

La bigarrure du *Deutéronome* et de son code n'est donc pas une raison suffisante pour prétendre que les différents éléments qui sont entrés dans sa composition ont été réunis à des époques très différentes et, en partie, fort tard seulement. Cette opinion ne pourrait être fondée que si certains morceaux portaient des traces évidentes d'une basse date. M. Horst soutient qu'il en est ainsi. Nous allons examiner ce qu'il dit à ce sujet, en commençant par *Deut.* XII-XXVI, la partie la plus importante de notre livre et celle qui se trouve dans une connexion intime avec la réforme de Josias. Nous suivrons pas à pas les observations de M. Horst et, pour abréger, nous désignerons le noyau primitif ou le code du *Deutéronome* par la lettre *D*. En même temps, nous croyons devoir également prendre en considération ce que MM. Wellhausen, Stade et Cornill ont dit sur le même sujet.

2. — M. Horst pense que *Deut.* XX, 1-9, qui renferme la loi sur le recrutement de l'armée, ne date que de l'époque de l'exil. L'idée inspiratrice en est, selon lui, celle-ci : Jahvé protège son peuple ; celui-ci n'a donc rien à craindre ; la victoire ne dépend pas de la masse des soldats, mais de la bonne volonté de l'Éternel. Cette appréciation est très juste. Nous ne voyons pas aussi bien la justesse de l'assertion suivante : « Cette idée est en relation avec l'idée de l'alliance. » Et, quoi qu'il en soit, cette relation ne saurait être invoquée pour assigner une date récente à notre morceau, puisque l'idée de l'alliance est déjà fortement accen-

1) De Wette-Schrader, *Einleitung in das A. T.*, § 196, 209, 216, 221 ; Kuenen, *ouv. cité*, I, p. 125 sqq. ; II, p. 7 sqq., 56 sqq., 90 sqq. ; Stade, *ouv. cité*, I, p. 64 sqq. ; Cornill, *ouv. cité*, p. 87 sqq., 91 s., 95 sqq., 103 s., 106, 108, 110, 114 sqq., 127 sqq.

tuée chez Osée, où le rapport entre Israël et Jahvé est comparé à une union conjugale[1]. Le seul argument sérieux, suivant nous, est celui-ci : « Une loi pareille n'a pas pu être promulguée, tant qu'Israël fut une nation, soit avant, soit après l'exil ; car elle va directement contre les exigences de l'existence nationale[2]. » Cette dernière pensée a également été exprimée par Wellhausen[3] et Stade[4].

Tout d'abord, si cette manière de voir était fondée, cela prouverait simplement que *D* reçut, pendant l'exil, des additions qui n'ont absolument rien de commun avec la réforme de Josias. Cela ne tirerait pas à conséquence, au point de vue de l'histoire religieuse d'Israël. Mais cette opinion est-elle fondée? Il est permis d'en douter. La loi en question rappelle tout à fait la prédication du prophète Ésaïe, qui ne cessait de répéter que Juda ne devait pas compter sur le bras de la chair, sur de puissantes armées, mais uniquement sur Jahvé[5]. Nous trouvons donc on ne peut plus naturel que l'école formée par Ésaïe[6] et qui a certainement le plus contribué à la rédaction de *D*, y ait fait insérer une loi de ce genre. M. Horst insiste, en disant que cette loi n'était pas pratique. Nous lui demandons si les prophètes étaient généralement des gens pratiques. Il nous semble qu'ils étaient juste le contraire, qu'ils étaient des idéalistes et non des hommes pratiques. Mais Josias, objecte-t-il, qui était certainement plus pratique, pouvait-il sanctionner une loi de ce genre? Nous répondons qu'en attaquant le puissant roi Néco avec une armée beaucoup trop faible et en allant ainsi au devant d'une défaite qu'il aurait pu éviter si facilement, il n'a certes pas fait preuve de beaucoup de sens pratique, mais montré plutôt qu'il partageait les vues idéalistes d'Ésaïe et de *D*, en vertu desquelles il devait suffire d'avoir l'appui de Jahvé pour être sûr de la victoire.

1) *Os.* II-II.
2) *Revue de l'Hist. des Religions*, XXVII, p. 135 sqq.
3) *Jahrbucher für deutsche Theologie*. XXII, p. 463 s.
4) *Ouv. cité*, I, p. 657.
5) Voy. surtout *Es.* XXX, 15-17, 30-33; XXXI, 1 sqq., 8 s.
6) VIII, 16.

A cet égard, M. Cornill est pleinement d'accord avec nous. D'après lui, une loi comme *Deut.* xx,1-9 et d'autres lois parentes, telles que xxi, 10 14; xxiii, 10-15 et xxiv, 5, ne se comprennent que si elles furent conçues à une époque où Israël jouissait encore de son indépendance nationale. Et il pense que le caractère utopique des lois de ce genre n'autorise pas à croire qu'elles ne faisaient pas partie de *D.* Mais il soutient que xx, 2-4 est une interpolation, puisque ce fragment interrompt la suite naturelle du contexte et que les officiers seuls figuraient primitivement dans cette loi, comme on le voit par le v. 9, tandis que les prêtres, qu'on rencontre dans les versets interpolés, n'avaient rien à y faire [1]. Nous réservons, jusqu'à plus tard, notre opinion sur cette question d'interpolation.

M. Horst passe à *Deut.* xx, 10-18, qui ordonne à Israël de faire passer au fil de l'épéé tous les mâles d'une ville éloignée, enlevée à l'ennemi, et d'exterminer complètement les peuples cananéens, afin de ne pas se laisser entraîner à l'idolâtrie. Bien qu'il soit obligé de convenir que cette tendance exclusive et intolérante a été créée par la prédication des prophètes contre l'idolâtrie et qu'elle a provoqué la réforme d'Ézéchias, ainsi que celle de Josias, il trouve néanmoins que cette loi n'a pu prendre naissance qu'à l'époque de l'exil ou plus tard seulement, où l'exclusivisme juif fut toujours plus prononcé. Comme xii,1-3 et 29-31 rentrent dans la même catégorie, il leur applique la même règle. Il y associe même *Ex.* xxiii, 20-33 [2].

Nous répondons que cette tendance exclusive et particulariste est très vieille en Israël. Elle est à la base du prophétisme hébreu, qui avait pour principe fondamental que Jahvé était le Dieu d'Israël, à l'exclusion de tous les autres peuples. L'ancien prophétisme était aussi déjà très hostile à l'idolâtrie. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à voir avec quelle verve Osée la combat, en la traitant comme une véritable prostitution ou comme un adultère [3]. Qu'on se rappelle également avec quelle énergie le

1) *Ouv. cité*, p. 35.
2) *Ouv. cité*, p. 138 sqq.
3) *Os.* iv, 11-19; v, 1 sqq.; vi, 10; ix, 1, 10; xi, 2.

prophète Élie s'opposa à l'idolâtrie phénicienne, favorisée dans le royaume d'Israël sous le règne d'Achab. Il faut remarquer qu'Osée place même le culte des veaux d'or du royaume d'Israël sur la même ligne que l'idolâtrie [1], comme le fera le rédacteur deutéronomiste des livres des *Rois*, et qu'il condamne même déjà, comme *D*, la multiplicité des lieux de culte et le culte des hauts lieux [2]. Il avait, sans contredit, le sentiment que tous ces usages avaient un caractère trop cananéen. On ne saurait donc être étonné de trouver, dans les parties anciennes de l'Hexateuque, des textes comme *Ex.* xxiii, 28 sqq. et *Jos.* xxiv, 11 sqq., qui promettent ou ordonnent l'extermination des peuples cananéens, afin qu'Israël ne soit pas entraîné à l'idolâtrie. Si M. Horst assigne à *Ex.* xxiii, 20-33 tout entier une date récente, c'est pour le besoin de sa cause. Le fond de ce morceau et *Jos.* xxiv ont, au contraire, été empruntés à la source élohiste [3], qui remonte sûrement au delà du viie siècle, peut-être même au delà du viiie siècle. Et, dans *Ex.* xxiii, 22 *b*-25 et 31 *b*-33 seulement, on constate l'influence d'une rédaction plus récente [4]. Les vues exprimées dans *Deut.* xx, 10-18 sont donc de vieille date en Israël et, à aucun moment, il n'était plus opportun de les rappeler ou de les formuler de la manière la plus rigoureuse qu'à celui où, sous le règne de Manassé et de ses successeurs immédiats, l'idolâtrie avait pris une extension et une intensité exceptionnelles. Aussi la loi en question, plus que toute autre, avait-elle sa place indiquée dans *D*. Voilà pourquoi les rédacteurs deutéronomistes qui, bientôt après la promulgation de notre code, ont cru devoir le compléter par des chapitres d'introduction, insistent encore beaucoup sur ce point [5].

M. Horst ne s'arrête guère à *Deut.* xx, 19 s. Il se contente de dire qu'on ne saurait séparer ce texte du reste du chapitre et qu'il faut lui assigner la même date [6]. Nous sommes d'accord

1) viii, 4-6; x, 5-8, 15; xiii, 1 s.; comp. iv, 15.
2) viii, 11; x, 1 s., 8.
3) Cornill, *ouv. cité*, p. 74. 87 s.
4) *Ibidem*, p. 82.
5) *Deut.* vii, 1-6, 16, 20, 25 s., viii, 19 s.; comp. *Ex.* xxxiv, 11 sqq.
6) *Ouv. cité*, p. 141.

avec lui. Et, comme nous avons lieu d'attribuer à la partie précédente de ce chapitre une date antérieure à la réforme de Josias et de trouver la thèse contraire trop insuffisamment motivée, nous en concluons que tout le chapitre remonte à la seconde moitié du VIIe siècle.

M. Horst pense également que tout le contenu de *Deut.* XIII, 2-19 a une même provenance. Et, comme, suivant lui, la dernière partie, v. 13-19, est à ranger dans la même catégorie que les passages dont il vient d'être question, il en conclut que tout le chapitre XIII est de basse date. Il ajoute : « L'idée du passage de toute une ville israélite à l'idolâtrie, de la prise d'armes de toute la nation contre cette ville, mise au ban après enquête, est le fait d'un écrivain sans contact avec la réalité, à une époque où l'existence nationale est supprimée ou suspendue, où l'on peut, sans risque de tomber dans l'absurde, laisser cours à l'imagination et faire de la théorie, sans avoir à se soucier de l'application[1]. »

Nous répétons que cette argumentation nous paraît fort peu concluante. Elle part de l'idée que, sous Manassé ou Josias, les législateurs hébreux ne pouvaient pas se laisser dominer par l'imagination. A en croire M. Horst, cela ne serait devenu possible que trente ou quarante ans plus tard, à partir d'Ézéchiel. Comme si les persécutions exercées par Manassé contre le parti jahviste n'eussent pas été le moyen le plus efficace pour exciter l'imagination ! Les persécutions d'Antioche Épiphane n'ont-elles pas produit le livre de *Daniel* et celles de l'empire romain contre les premiers chétiens, l'*Apocalypse*, ces deux types achevés du genre où l'imagination déborde? Et les persécutions de Louis XIV contre les réformés de France ont, comme on sait, suscité les prophètes exaltés du désert. La dernière partie de *Deut.* XIII peut donc très bien avoir été inspirée par la situation religieuse qui existait en Juda avant la réforme de Josias. Elle devait même faire une vive impression et était bien propre à marquer toute la gravité de l'idolâtrie. Ce texte revient, en réalité, à dire

1) *Ouvr. cité*, p. 141.

que toute ville israélite qui se livre à l'idolâtrie doit être vouée à l'interdit, à l'extermination complète. Non seulement l'élaboration d'une telle loi s'explique pleinement au milieu du VII[e] siècle, nous ajoutons qu'elle s'explique alors mieux qu'à n'importe quelle autre période de l'histoire d'Israël et, en tout cas, mieux que pendant l'exil ou après, quand l'idolâtrie avait grandement diminué ou complètement disparu parmi les Juifs.

M. Horst place encore dans la même catégorie de lois *Deut.* XVII, 2-7, qui complète la série de prescriptions du chapitre XIII et est dominé par le même esprit. Il relève aussi, dans ce passage, la mention spéciale du culte du soleil, de la lune et de toute l'armée des cieux, et montre que l'idolâtrie y est caractérisée comme dans *Jérémie*, *Ézéchiel* et les livres des *Rois* [1]. Eh! bien, tout cela plaide en faveur de notre thèse. Car, si *D* fut découvert et promulgué sous Josias, il est naturel que Jérémie, Ézéchiel et les rédacteurs des livres des *Rois* aient imité le langage de ce code. Quand, d'ailleurs, y avait-il surtout lieu de condamner le culte du soleil, de la lune et de toute l'armée des cieux, si ce n'est sous Manassé ou au commencement du règne de Josias, quand ce culte avait complètement obtenu le dessus en Juda?

Au sujet de *Deut.* XVI, 22, qui renferme la défense de dresser des *matséboth*, M. Horst fait remarquer que des lois de ce genre étaient possibles dès après Esaïe, mais que le *terminus ad quem* n'est que l'époque du code sacerdotal et que, pour le reste, il est difficile de rien préciser à ce sujet [2]. Pardon! Nous savons que le premier rédacteur des livres des *Rois*, qui a écrit à la fin du VII[e] siècle ou au commencement du VI[e], condamne déjà formellement l'érection de pareils symboles [3]. La loi renfermée dans *Deut.* XVI, 22 doit donc avoir été promulguée plus tôt.

Touchant *Deut.* XVIII, 9-22, où le législateur défend la sorcellerie et le sacrifice des enfants à Moloc, M. Horst fait observer que la première de ces interdictions est consignée dans *Ex.* XXII, 17, que l'usage odieux des sacrifices d'enfants à Moloc pa-

1) *Ouv. cité*, p. 141 s.
2) *Ouv. cité*, p. 142.
3) II *Rois* XVIII, 4; XXIII, 14.

raît avoir été inauguré par Achaz, qu'il avait repris de plus belle sous Manassé, que Jérémie et Ézéchiel s'élèvent contre lui. Il pense, par suite, que l'interdiction des sacrifices d'enfants appartient à l'époque de ces deux prophètes [1]. Et pourquoi donc pas à l'époque de Manassé ou aux premières années du règne de Josias ? Cela dérangerait sans doute les hypothèses de M. Horst. Mais quiconque n'a pas d'intérêt particulier à prendre fait et cause pour elles, trouvera tout naturel qu'on ait cherché à interdire l'usage en question au moment où il avait « repris de plus belle, » comme M. Horst vient de le dire.

Il est vrai, notre critique voit à cela une autre difficulté. Dans le passage en question se rattachent, à la double interdiction mentionnée, la promesse que Jahvé suscitera à son peuple un vrai prophète comme Moïse et une petite dissertation sur la distinction du vrai prophète d'avec le faux prophète. M. Horst trouve que tout cela était fort déplacé à une époque où les prophètes ne manquaient pas, comme du temps de Jérémie et d'Ézéchiel, tandis que, plus tard, quand la voix autorisée de ces hommes se fut tue, dans l'exil, on attendait avec anxiété une nouvelle révélation [2]. Ici, comme déjà plusieurs fois, M. Horst fait plier l'histoire à son point de vue personnel ; car il n'est pas exact que, pendant l'exil, les prophètes se soient tus. Ézéchiel lui-même a exercé son ministère pendant une notable partie de l'exil. D'autres prophètes, après lui, ont fait de même. Outre le livre du second Ésaie, nous devons à l'époque de la captivité, comme on sait, un certain nombre de morceaux, comme *Es.* XIII, 1-XIV, 32 ; XXI, 1-10 ; *Jér.* L et LI. Pendant tout l'exil, les prophètes étaient, en réalité, parfaitement libres d'exercer leur ministère, soit dans la Palestine, soit parmi les captifs. Aussi ne trouvons-nous, chez les Juifs de l'époque, pas le moindre vœu qu'il surgisse un vrai prophète. Dans *Es.* XLII, 1-9 et XLIX, 1-7, s'exprime même la conviction que le vrai Israël, loin de manquer de lumière, est capable d'être la lumière de toutes les autres nations. Nous connaissons, par contre, un moment psychologique où

1) *Ouv. cité*, p. 142.
2) *Ouv. cité*, p. 142 s.

ce vœu devait exister ardent chez tout fidèle jahviste, c'est celui où Manassé massacrait impitoyablement tous les vrais prophètes qui avaient le courage de protester contre l'idolâtrie régnante. C'est alors, plus qu'à aucune autre époque, qu'on devait soupirer après un second Moïse.

M. Cornill doute également que *Deut.* XVIII, 14-22 ait fait partie de *D*, parce que le discours direct, mis ici dans la bouche de Moïse et rappelant le temps du désert, ne cadre pas avec le reste. Et puis, aux versets 15 et 18, il constate qu'on s'adresse au peuple au pluriel, tandis qu'ailleurs cela se fait au singulier. Cet argument, tiré de l'emploi du pluriel, revient encore plusieurs fois chez le même critique et c'est une des raisons pour lesquelles il suspecte le caractère primitif de XIV, 3-20, XVII, 14-20 et XX, 2-4 [1]. Stade relève aussi cet emploi différent du pronom personnel dans *D*, pour en conclure que celui-ci a été retravaillé après coup. Il trouve, en outre, une confirmation de cette thèse dans le fait que le fil de l'exposition est quelquefois rompu, comme le prouvent XXI, 21 et XXII, 13 [2]. Quant à nous, nous ne pouvons pas accorder beaucoup de valeur à ces arguments. On sait que les prophètes, dans leurs discours, passent souvent du singulier au pluriel ou *vice versa*, sans qu'on puisse trouver là des traces d'interpolations. Et puis, ce raisonnement repose sur une prémisse que nous trouvons erronée. Elle part de l'idée que *D* fut composé par un seul et même auteur ou que c'est un ouvrage d'un seul jet. Nous pensons, au contraire, que plusieurs mains y ont travaillé, avant sa promulgation, et que beaucoup de ses parties ont été puisées à des documents écrits plus anciens. Dès lors, nous trouvons parfaitement naturel que tout ne cadre pas strictement et ne se suive pas dans un ordre logique rigoureux. Et nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire d'admettre des interpolations plus récentes pour expliquer ces phénomènes littéraires.

M. Horst, à la suite de MM. Wellhausen, Stade et Cornill, soutient que la loi sur la royauté, *Deut.* XVII, 14-20, ne peut pas avoir

1) *Ouv. cité*, p. 33-35.
2) *Ouv. cité*, I, p. 657 s.

fait partie de *D*. Pourquoi cela? Parce que le verset 15 défend de choisir un étranger pour roi, ce qui ne se comprend qu'à partir de l'exil, où les Juifs étaient soumis à la domination étrangère; et parce que v. 18 s. semble être calqué sur *Deut.* xxxi, 9 et 24-26, c'est-à-dire sur des textes qui ne proviennent sûrement que de l'époque de l'exil. On trouve en outre absolument incroyable que Josias ait promulgué une loi qui interdit d'entretenir une nombreuse cavalerie et d'avoir un riche trésor[1]. Nous dirons d'abord que, si certaines parties de notre morceau étaient de date postérieure, il ne faudrait pas en conclure que tout son contenu le soit. On n'est surtout pas en droit de le prétendre, quand on admet de nombreuses interpolations dans *D*, comme le font quelques-uns de nos critiques. Sous le règne de Manassé, très long et fort déplaisant au parti jahviste, l'idée a fort bien pu venir à celui-ci de faire promulguer une loi qui renferme les principales règles de la royauté. Nous ajoutons qu'on aura senti le besoin de regimber contre les inconvénients du régime royal, pendant qu'on en souffrait, plutôt qu'à l'époque de l'exil ou plus tard, quand ces inconvénients avaient disparu. Nous savons, par I *Sam.* viii et *Os.* viii, 4, qu'on n'a pas attendu l'époque de l'exil pour gémir des abus de la royauté et pour protester contre eux. Mais la clause qui défend de choisir un étranger pour roi peut-elle se concevoir avant l'exil? Cela ne nous paraît pas impossible. Sous Manassé, qui favorisait tant les cultes étrangers à Jérusalem, on a dû se souvenir de l'étrangère Athalie, qui, pendant qu'elle occupait le trône de Juda, avait fait la même chose. Le parti jahviste du viie siècle devait se dire aussi que leurs contemporains judéens, qui se soumettaient avec beaucoup de facilité aux cultes étrangers, surtout à la religion assyrienne, pourraient finir par se soumettre tout aussi docilement à des souverains étrangers et, en particulier, aux souverains assyriens, dont la domination s'était étendue, à différentes reprises, sur presque toute l'Asie occidentale et même sur une partie de l'Égypte. Achaz ne s'était-il pas

1) Wellhausen, *Jahrbucher fur deutsche Theologie*, XXII, p. 463; Stade, *ouv. cité*, I, p. 657; Cornill, *ouv. cité*, p. 34; Horst, *ouv. cité*, p. 143.

rendu à Damas, pour reconnaître la suzeraineté de Tiglath-Piléser, et n'a-t-il pas, à la même occasion, importé toutes sortes d'usages religieux assyriens[1]? Quant aux versets 18 et 19, au lieu d'être calqués sur *Deut.* xxxi, 9 et 24-26, n'auraient-ils pas plutôt inspiré ceux-ci? L'argument qui nous paraît le plus faible est celui que M. Horst accentue le plus, c'est que Josias n'aurait pas pu sanctionner une loi qui défend d'entretenir une nombreuse cavalerie et de posséder un riche trésor. En considérant de plus près ce que notre loi dit à ce sujet, on remarque sans peine qu'elle veut, en réalité, condamner, comme I *Sam.* viii, le luxe effréné dont Salomon avait donné le funeste exemple. Un jeune roi, grandement dominé par le piétisme, pouvait assurément approuver des prescriptions de ce genre, surtout s'il était persuadé, comme nous avons lieu de le croire de Josias, que le sort des batailles dépend bien plus du secours de Dieu que d'une puissante armée.

3. — M. Horst ne s'arrête pas longtemps à *Deut.* xxii-xxv, parce que, pour la plupart des lois qui y sont contenues, on ne peut rien préciser touchant la date de leur rédaction[2]. Au sujet de *Deut.* xxiii, 2-9, où il est question de ceux qui ne peuvent pas être admis dans la communauté d'Israël et qui sont les eunuques, les bâtards, les Ammonites et les Moabites, notre critique exprime pourtant la pensée que de telles ordonnances ont été provoquées par l'esprit d'exclusivisme qui s'est fait jour pendant l'exil[3]. Nous avons déjà vu que cet esprit remonte plus haut et qu'il est une conséquence naturelle du particularisme de l'ancienne religion d'Israël. Cet esprit aura pris une intensité nouvelle au sein du parti jahviste, à partir du moment où Achaz et surtout Manassé introduisirent toutes sortes d'usages religieux étrangers. Aussi croyons-nous que les prescriptions en question peuvent fort bien remonter au viie siècle. Nous sommes confirmé dans cette manière de voir par quelques paroles du prophète Sophonie, con-

1) II *Rois* xvi, 10 sqq.
2) *Ouv. cité*, p. 143 sqq.
3) Pages 147 s.

temporain de la rédaction probable de *D*. Non seulement ce prophète condamne toute influence étrangère[1], mais il prononce encore et spécialement des menaces très sévères contre Moab et Ammon[2]. Cela fait supposer qu'à cette époque les Ammonites et les Moabites commirent quelque méfait envers les Juifs et se rendirent particulièrement odieux à leurs yeux. Il faut en conclure que l'exclusivisme de *D* à l'égard de ces deux peuples s'explique anssi fort bien au VIIe siècle et qu'il n'est nullement besoin de descendre plus bas pour la rédaction de ce code. Enfin *Lam.* I, 10, composé à l'époque de l'exil, montre que la loi qui défend l'admission des Ammonites et des Moabites dans l'assemblée d'Israël remonte plus haut.

Wellhausen a fait valoir une autre raison contre le caractère primitif, non pas de *Deut.* XXIII, 2-9 tout entier, mais simplement des versets 5-7. Il déclare que les phrases spécifiquement deutéronomiques ne se rencontrent que relativement peu dans *Deut.* XII-XXVI et que là où elles se trouvent, comme dans ces trois versets, elles paraissent provenir, en partie, de la main qui a rédigé *Deut.* V-XI [3]. Ce jugement nous paraît fort subjectif. Et, d'ailleurs, que ce fragment ait fait partie de *D* ou non, cela ne tire pas à conséquence, puisque l'essence de la loi en question est contenue dans les versets précédents.

Stade s'en prend, à la fois, à *Deut.* XXIII, 1-10 ; XXVI et, semble-t-il, aussi à XVIII et XVI, 21-XVII, 7, et cela pour la même raison, fort sujette à caution. Notre savant distingue dans *D* deux parties dont la première, allant jusqu'à XVI, 17, renferme les prescriptions religieuses et le reste, le vieux droit coutumier. Et comme cette division n'est pas strictement maintenue, comme les morceaux mentionnés ont un caractère éminemment religieux, Stade en conclut que ce sont des additions postérieures, qui ont été maladroitement placées dans la seconde partie, alors qu'elles auraient dû être casées dans la première [4]. Cette argu-

1) *Soph.* I, 8.
2) II, 8-10.
3) *Ouv. cité,* p. 464.
4) *Ouv. cité*, I, p. 657.

mentation nous paraît encore pécher par sa base. Elle part nécessairement de l'idée qu'un seul auteur a composé *D* et qu'il était un parfait logicien, porté aux divisions subtiles et exactes, comme un théologien allemand moderne. Quant à nous, nous tirons des incohérences innombrables dont fourmillent toutes les parties législatives du Pentateuque et beaucoup d'autres documents de la littérature hébraïque, la conclusion que les auteurs de l'Ancien Testament n'avaient absolument pas, sous ce rapport, les mêmes préoccupations que nous. La logique n'était pas leur fort. Les divisions rigoureuses leur étaient complètement inconnues. Et puis, comme nous l'avons vu, *D* ne semble pas être le produit d'un seul auteur, mais d'un groupe d'écrivains. Ceux-ci ont, en outre, fait entrer dans la composition de leur ouvrage des *thoroth* écrites plus anciennes. Aussi les morceaux dont nous nous occupons peuvent-ils fort bien avoir fait partie de *D*. Cornill est de cet avis au sujet de *Deut.* XVI, 21-XVII, 7; XXIII, 2 sqq. et XXVI, 1-15 [1].

M. Horst pense que *Deut.* XXV, 17-19, — qui a beaucoup d'analogie avec XXIII, 2-9 et qui ordonne l'extermination d'Amalek, parce que celui attaqua Israël, après sa sortie d'Égypte, — est de date récente, vu qu'on ne devient exclusif à ce point qu'après les grandes catastrophes nationales et lorsqu'il s'agit de reconstituer l'existence nationale compromise ou détruite [2]. Il cite, à cette occasion, *Es.* LVI et *Ps.* LXXXVII, qui réagissent contre l'exclusivisme. Il veut assurément y trouver une preuve que celui-ci est de basse date. Mais on pourrait, tout aussi bien, tirer de ces morceaux, qui ne proviennent que de la fin de l'exil ou des temps postérieurs, la conclusion qu'il y eut des esprits larges parmi les Juifs, à une époque récente et que l'exclusivisme n'est nullement la marque distinctive du judaïsme post-exilien. On sait que le livre de *Ruth* et celui de *Jonas* sont, de plus en plus, considérés comme des produits récents qui devaient réagir contre l'exclusivisme prôné par Esdras. Tandis que M. Horst s'é-

1) *Ouv. cité*, p. 34 sqq.
2) *Ouv. cité*, p. 147 s.

vertue, par des citations peut-être quelque peu déplacées, à faire dater l'exclusivisme israélite des temps récents, il oublie complètement de mentionner le morceau caractéristique qu'il s'agit de prendre ici en considération. Nous voulons parler de I *Sam.* xv, qui remonte sûrement au VIIe siècle, sinon plus haut, et qui montre, avec la dernière évidence, l'ancienne haine d'Israël contre Amalek et le désir d'anéantir ce peuple. C'est une preuve irrécusable que *Deut.* xxv, 17-19 peut très bien avoir fait partie de *D*.

M. Horst ajoute, à la fin de ses observations sur cette question : « Ce qui est certain aussi, c'est que ces ordonnances ne sont pas de la même main qui a écrit xxiv, 16 ; elles sont plutôt remplies de l'esprit d'*Ex.* xx, 5 [1]. » Par là, notre critique se contredit lui-même et nous donne, une fois de plus, raison. *Ex.* xx, 5, qui admet que les fautes des pères soient punies sur les enfants, est un ancien texte, que *Deut.* xxiv, 16 doit corriger, en ordonnant qu'on ne fasse plus mourir les pères pour les enfants, ni les enfants pour les pères, mais chacun pour son propre péché. Si les lois exclusives sont à placer sur la même ligne que le premier de ces textes, elles sont donc anciennes et non de date récente, comme M. Horst ne cesse de le soutenir. D'un autre côté, il nous paraît impossible que, dans la pensée des auteurs de *D*, il ait pu y avoir la moindre contradiction entre *Deut.* xxiv, 16 et les lois qui se montrent exclusives envers certains peuples étrangers. Ce sont là deux ordres de choses tout à fait différentes qui ne sauraient ni être comparés ni se contredire. Dans *Deut.* xxiv, 16, le législateur a voulu modifier l'ancien usage barbare qui consistait à faire mourir, avec un coupable, tous les membres de sa famille, comme nous le voyons par le cas d'Acan, relaté dans *Jos.* VII. Il n'y a pas le moindre rapport entre la loi en question, qui doit modifier un vieil usage applicable aux Israélites et l'attitude à observer envers tel ou tel peuple étranger.

Au sujet de *Deut.* xxi-xxv, en général, Cornill fait les observations suivantes : on a reconnu, depuis longtemps, que ces cha-

1) *Ouv. cité*, p. 148.

pitres ont un autre caractère que XII-XX et XXVI; on y trouve des expressions nouvelles, comme *kehal Jahvéh*, *bêth Jahvéh*, ainsi que *sekênim*; la législation y est plus casuistique et se rapporte presque exclusivement au droit civil ordinaire; il est difficile d'indiquer un ordre dans la matière traitée; la manière dont XXII, 7 s. et XXIV, 8 s. interrompent la suite du contexte ne peut guère se justifier; certes, le nouveau livre de l'alliance peut avoir renfermé des lois civiles, aussi bien que celui d'*Ex.* XXI-XXIII; pour quelques-unes, nous possédons des preuves littéraires; ainsi XXIII, 2 sqq. est appuyé par *Lam.* I, 10; XXIV, 4 par *Jér.* III, 1 et XXIV, 16 par II *Rois* XIV, 16; mais il n'est pas moins invraisemblable que tout le morceau en question ait fait partie de *D*; des prescriptions touchant des nids d'oiseaux ou la balustrade de la toiture des maisons, ne sont pas de nature à figurer parmi les lois constitutives d'un État; les milieux d'où est sorti *D* se seront difficilement préoccupés de choses de ce genre; ils avaient à cœur des objets plus importants; *Deut.* XXI-XXV doit donc avoir été retravaillé, bien qu'il soit difficile de retrouver la teneur primitive de ce morceau[1].

Ces raisons ne nous ont pas convaincu. Elles partent de prémisses qui nous paraissent erronées. Elles reposent sur l'idée que les auteurs de *D* n'avaient qu'un but et ne se souciaient pas ou fort peu du reste. Nous pensons, sans doute, aussi que ces hommes ne poursuivaient qu'un but capital, l'abolition de l'idolâtrie. Mais qu'ont-ils fait pour l'atteindre? N'ont-ils fait entrer dans leur code que des lois visant l'objet principal de leur préoccupations? Nullement. Comme ce code devait passer pour mosaïque, ils ont eu soin d'ajouter aux prescriptions nouvelles, concernant spécialement l'abolition de l'idolâtrie et occupant le premier plan dans leur ouvrage, le contenu des plus importants codes plus anciens, qui passaient pour mosaïques, afin que tout fût revêtu du même caractère antique et vénérable. C'est ainsi que, plus tard, le code sacerdotal fut annexé au reste du Pentateuque, afin que le caractère sacré dont celui-ci était entouré lui fût éga-

1) *Ouv. cité*, p. 35 s.

lement communiqué. Tout prouve d'ailleurs qu'ils ont voulu présenter à leur peuple un code complet. Ils attribuent leur législation à Moïse, qui est censé la promulguer au moment où Israël va entrer dans le pays de Canaan, afin qu'elle lui serve de règle perpétuelle, après son établissement dans ce pays[1], et cela dans tous les domaines quelconques, politique, civil, religieux et moral, dans la vie publique et dans la vie privée. Cela ressort suffisamment des lois que M. Cornill lui-même croit primitives. Voilà pourquoi on a mis à profit les usages des temps passés et les *thoroth* existantes, qu'on a incorporées dans notre ouvrage. Et, par suite de ce dernier fait, les expressions particulières que nous trouvons dans certaines parties de ce travail ou d'autres différences, au point de vue soit de la forme soit du fond, ne sont pas des raisons suffisantes pour leur refuser le caractère primitif. Même certaines intercalations qui interrompent la suite naturelle du texte peuvent déjà avoir existé dans les codes mis à profit par nos législateurs et avoir été simplement copiées par eux. On sait que le livre de l'alliance, *Ex.* XXI-XXIII, ne nous est pas parvenu dans sa teneur primitive, mais sous une forme retravaillée qui remonte au delà de *D*. D'autres codes qui sont entrés dans la composition de *D* auront subi le même sort.

4. — M. Horst, passant à une nouvelle catégorie de lois, fait d'abord remarquer que la défense de se faire des incisions et de se raser le front en signe de deuil[2], est sans doute assez récente. Il en donne comme raison qu'Amos, Michée et Ésaïe ne l'ont pas connue[3]; que la coutume en question était encore générale à l'époque de Jérémie et d'Ézéchiel[4]. Il relève aussi qu'un texte parallèle du petit code *Lév.* XVII-XXVI[5] est indépendant du nôtre, au point de vue de la rédaction, et que ces prescriptions n'ont dû être établies que tardivement[6]. Les conclusions de notre cri-

1) *Deut.* XII, 1 sqq.
2) *Deut.* XIV, 1.
3) *Am.* VIII, 10; *Mich.* I, 16; *Es.* XXII, 12.
4) *Jér.* XVI, 6; *Ez.* VII, 18.
5) *Lév.* XIX, 26-28; comp. XXI, 5.
6) *Ouv. cité*, p. 151.

tique ne nous paraissent pas suffisamment motivées. Les textes d'Amos, de Michée et d'Ésaïe, datant du VIIIe siècle, ne peuvent pas être invoqués contre l'opinion qui fait dater *D* du VIIe siècle Quant à ceux de Jérémie et d'Ézéchiel, ils constatent, sans doute, que l'usage en question existait encore après la réforme de Josias. Mais cela n'a rien d'étonnant, même si notre loi figurait dans *D*. La suite de l'histoire du royaume de Juda, jusqu'à sa ruine, prouve qu'après la mort de Josias toutes les vieilles pratiques idolâtriques, combattues par lui et défendues par *D*, furent de nouveau mises en vigueur. Il faut ajouter que l'usage dont il s'agit, faisant partie des habitudes privées et non du culte public, pouvait être extirpé d'autant plus difficilement. D'un autre côté, le texte parallèle du *Lévitique* fait voir qu'à l'époque de l'exil les jahvistes fidèles sentaient le besoin de réagir contre cet usage. On sait que *Lév.* XVII-XXVI, dans sa teneur primitive, est la partie la plus ancienne du code sacerdotal et que ces chapitres furent rédigés, au plus tard, vers la fin de l'exil ou au commennement de la Restauration; que, de plus, les chapitres XVIII-XX paraissent avoir été empruntés à un code écrit plus ancien. La prescription dont nous nous occupons, loin d'être de basse date, peut donc fort bien remonter au VIIe siècle. Jérémie et Ézéchiel ne blâment ni n'approuvent cet usage. Ils le constatent simplement comme un fait. Ce qu'ils en disent ne peut donc être allégué ni pour ni contre le point de vue que nous défendons.

M. Horst passe ensuite à *Deut.* XIV, 3-21, qui a pour parallèle *Lév.* XI. Il cherche à prouver que ces deux morceaux ont été écrits indépendamment l'un de l'autre et empruntés à une source écrite plus ancienne, mais que la rédaction de *D* est plus primitive que celle du *Lévitique*[1]. Voilà qui plaide tout simplement en faveur de notre manière de voir et permet d'admettre que *Deut.* XIV, 3-21 faisait partie de *D*.

Mais M. Cornill a également des scrupules de ranger *Deut.* XIV, 1-21 parmi les morceaux primitifs de *D*. Il est choqué des expressions isolées « fils de Jahvé votre Dieu[2] » et « peuple saint à

1) *Ouv. cité*, p. 152 sqq.
2) V. 1.

Jahvé »[1]. Il pense, lui aussi, que la prescription du verset 1, touchant les incisions, rencontre une difficulté dans *Jér.* xiv, 6. Il trouve, enfin, que tout le morceau détaillé xiv, 3-20, ne cadre pas avec le genre de *D*, où nous trouvons d'habitude des préceptes d'un caractère plus général et non des prescriptions casuistiques, comme ici[2]. La difficulté tirée de *Jér.* xvi, 6, concernant *Deut.* xiv, 1, nous paraît levée par les observations que nous venons de faire à ce sujet. Quant aux expressions isolées et au caractère particulier de notre morceau en général, ils ne sauraient être des raisons suffisantes pour dénier celui-ci à *D*. M. Cornill lui-même conclut d'*Éz.* iv, 14 que des lois comme celles qui nous occupent existaient dans ces temps. Et la comparaison du morceau parallèle, *Lév.* xi, prouve que ces lois formaient des *thoroth* écrites. Dès lors toute difficulté disparaît, si nous admettons, comme tout semble le prouver, que les rédacteurs de *D* ont emprunté ailleurs et inséré, sans grandes modifications, le morceau dont il s'agit et beaucoup d'autres. Relativement au caractère casuistique de notre morceau, nous ferons remarquer que M. Cornill lui-même a reconnu, comme nous l'avons vu, que, dans *Deut.* xxi-xxv, ce caractère domine complètement, bien qu'il y ait là, d'après son propre aveu, des prescriptions primitives de *D*. Nous tirons de là la conclusion que nos législateurs ont incorporé dans leur ouvrage des lois de tout genre, d'un caractère casuistique et détaillé ou autre, suivant qu'ils les recueillaient dans les codes plus anciens et qu'il est fort arbitraire de dire que des lois de différents types n'ont pas pu y trouver place.

Nous devons passer à *Deut.* xv, 1-18, qui parle de l'année de relâche. Tous les exégètes impartiaux ont vu, dans *Jér.* xxxiv, 8-22, une influence évidente de notre morceau et une preuve que *D* remonte plus haut que Jérémie. M. Horst met cela en doute[3]. Mais à tort, pensons-nous. *Jér.* xxxiv, 14 cite presque textuellement *Deut.* xv, 12. Et puis Ézéchiel connaît aussi l'année de re-

1) V. 2, 21.
2) *Ouv. cité*, p. 33.
3) *Ouv. cité*, p. 154.

lâche, qu'il désigne, comme Jérémie, par le terme technique de *deror*[1].

Stade soutient également que *Deut.* xv, 1-18 est d'une provenance secondaire, du moins sous sa forme actuelle[2]. Quant à Cornill, il pense que la loi sur l'année de relâche, malgré son caractère peu pratique, doit avoir fait partie de *D*, comme d'autres lois du même genre[3]. Mais lui et Wellhausen affirment, avec raison, que xv, 3-6, où l'on autorise l'oppression de l'étranger et où l'on suppose qu'à l'avenir il n'y aura plus de pauvres en Israël, est une addition postérieure, qui a pour but de corriger le verset 11 du même chapitre, où se lit une déclaration diamétralement opposée. Les versets en question ne sont pas seulement en contradiction avec la suite du même chapitre, mais encore avec beaucoup d'autres textes de *D*, qui recommandent des égards envers les étrangers et la charité envers les pauvres[4].

M. Horst, passant à *Deut.* xii, 5-28, qui ordonne la centralisation du culte, fait les observations suivantes : ce morceau est une compilation ; l'idée de la centralisation du culte avait des partisans dès l'époque d'Ézéchias et de Josias, ces deux rois ayant essayé de centraliser le culte au temple de Jérusalem; le caractère de compilation de *Deut.* xii n'est pourtant pas favorable à l'opinion de ceux qui voudraient considérer ce chapitre comme ancien; d'un autre côté, on n'aura pas eu intérêt à recueillir des textes favorables à la centralisation à l'époque même où les circonstances créaient des textes de ce genre, mais sans doute plus tard, quand il s'agit de réunir des pandectes d'Israël en vue d'une restauration future; des textes du contenu de *Deut.* xii auront existé très tôt déjà, mais ce chapitre, dans sa forme actuelle, est de basse date[5].

Ces considérations sont, en réalité, plus favorables à notre thèse qu'à celle de M. Horst. Le fait que *Deut.* xii est une œuvre

1) *Jér.* xxxiv, 8, 15, 17; *Ez.* xlvi, 17.
2) *Ouv. cité,* I, p. 658.
3) *Ouv. cité*, p. 35.
4) Wellhausen, *ouv. cité*, p. 463; Cornill, *ouv. cité*, p. 34.
5) *Ouv. cité*, p. 155 sqq.

de compilation mérite à peine d'être pris en considération. Nous savons que les compilations compliquées du *Deutéronome* tout entier, de *Lév.* XVII-XXVI et du code sacerdotal, proviennent du VIe et du Ve siècle. Or si, alors, les Juifs ont si bien connu l'art de la compilation, il est à supposer qu'ils s'y sont déjà exercés antérieurement et, quelque peu, au VIIe siècle. Ce n'est même pas là une pure supposition; car il est certain que les anciennes sources du Pentateuque, avec leurs codes, ont été compilées dès le VIIe siècle ou même, en partie, plus tôt. M. Horst accorde d'ailleurs que des textes comme ceux qui ont été réunis dans *Deut.* XII ont pu exister de bonne heure. Il admet aussi que Josias a cherché à centraliser le culte. Tout cela plaide en faveur de l'idée que *Deut.* XII date de l'époque de Josias. Notre critique trouve que ce chapitre aura plutôt été formé en vue de la Restauration du peuple juif, après l'exil. C'est là une opinion réellement erronée, comme cela ressort de la comparaison du texte parallèle, *Lév.* XVII, 1 sqq. Ici, nous apprenons comment on concevait la centralisation à l'époque de la Restauration et nous voyons, en même temps, qu'on sentait alors le besoin de corriger *Deut.* XII. Le dernier morceau, ayant été rédigé pendant que le royaume de Juda existait encore, exige simplement que toutes les offrandes sacrées soient faites au temple de Jérusalem [1]; mais il autorise qu'on tue chez soi les bêtes qui doivent servir à l'alimentation ordinaire, à la seule condition qu'on ne mange pas le sang [2]. *Lév.* XVII, 3-6 veut, au contraire, que toutes les bêtes qu'on tuera, même celles qui devront uniquement servir à l'usage ordinaire, soient mises à mort près du sanctuaire. Une telle loi n'était applicable que si le peuple juif se réduisait à Jérusalem et à sa banlieue. Voilà les rêveries auxquelles on se livrait pendant l'exil ou au commencement de la Restauration. On n'y ordonne même plus la centralisation du culte; on la suppose admise d'emblée. C'est une preuve que les principes de *D*, touchant la centralisation du culte, avaient produit leur effet et qu'ils avaient été mis en vigueur bien plus tôt.

1) V. 5-14, 17-19, 26-28.
2) V. 15 s., 20-25.

MM. Stade et Cornill tirent du caractère de compilation de *Deut.* XII la conclusion qu'une partie de ce chapitre est primitive et que l'autre y a été ajoutée après coup[1]. Cette manière de voir est beaucoup plus acceptable que celle de M. Horst. Du moment que l'historicité de II *Rois* XXIII, rapportant la centralisation du culte par Josias, est certaine, comme nous le savons, il faut nécessairement admettre que *D* ordonnait cette mesure et que les principes essentiels de *Deut.* XII y étaient contenus. Et si, d'un autre côté, il était vrai, comme le prétend M. Horst, que l'idée de la centralisation du culte remontait au delà d'Ézéchias et que des *thoroth* qui la prescrivaient circulaient aussi de bonne heure, *Deut.* XII pourrait, sans difficulté, avoir été compilé avant la réforme de Josias, au lieu de l'être seulement après. Mais nous croyons, en réalité, qu'à cet égard, M. Horst tombe dans une autre erreur. Il insiste beaucoup pour établir que l'idée de la centralisation remonte très haut, parce qu'il veut expliquer la réforme de Josias sans l'existence et la découverte du code deutéronomique et qu'il a besoin de cette hypothèse pour atteindre son but. Cette hypothèse n'est toutefois pas fondée. Nous trouvons, à la vérité, chez Ésaïe quelques paroles qui accentuent l'importance du temple de Jérusalem. Mais de là à la centralisation absolue du culte, chose tout à fait insolite, il y avait encore loin. Il semble même que, dans les milieux jahvistes les plus fidèles, on n'en eut généralement pas l'idée avant la promulgation du code de Josias. En voici une preuve palpable. Au VII[e] siècle, peut-être seulement vers le milieu du siècle ou encore un peu plus tard, les anciennes sources du Pentateuque, le Jahviste et l'Élohiste, furent réunies en un seul corps d'ouvrage[2]. Or, non seulement il n'y existe pas la moindre trace de l'idée de la centralisation du culte au temple de Jérusalem, mais on y parle des anciens lieux de culte des deux royaumes hébreux avec la plus profonde vénération. Le principe centralisateur était donc encore

1) Stade, *ouv. cité*, p. 658 ; Cornill, *ouv. cité*, p. 33, 36.

2) Wellhausen, *Jarhbücher für deutsch Theologie*, XXI, p. 425, 440, 564 ; Bleck-Wellhausen, *Einleitung in das A. T.*, p. 178 ; Stade, *ouv. cité*, I, p. 59 sqq. ; Cornill, *ouv. cité*, p. 80 s.

inconnu à ces compilateurs et il ne peut s'être répandu dans le public qu'à la suite de la réforme de Josias. II *Rois* XVIII, 4 qui affirme qu'Ézéchias déjà a fait disparaître les hauts lieux dans tout le pays, dit sans doute le contraire. Et c'est là ce qui aura induit M. Horst en erreur. Mais cette assertion n'est pas historique[1].

M. Horst s'occupe ensuite de la loi sur la dîme[2], rédigée dans l'ordre d'idées du chapitre XII et ordonnant que la dîme de tous les produits du sol, ainsi que les premiers-nés du bétail, soient consommés au temple, dans un repas solennel de famille. Il cite une parole de Reuss qui fait ressortir que cette loi n'était pas bien pratique, vu que la consommation de tous ces produits en un seul voyage et festin aurait été excessive pour les familles d'une certaine aisance et que les familles moins aisées auraient agi imprudemment, en se livrant à un tel gaspillage. Et M. Horst d'en conclure qu'une telle théorie ne peut pas être ancienne et qu'elle ne saurait avoir été proclamée comme loi de l'État par Josias[3]. Mais, comme ces lois et une foule d'autres, bien moins pratiques encore, ont réellement été les règles de l'État juif post-exilien, il faut bien que quelqu'un les ait sanctionnées comme telles. M. Horst pense que Josias en était incapable. D'abord, d'où le sait-il? Et puis, qui l'aurait fait? Serait-ce Esdras? Seulement, en appliquant le raisonnement de notre critique à ce scribe, ou à n'importe quel autre personnage marquant du peuple juif, on trouvera que chacun avait trop de bon sens pour élaborer et approuver des lois pareilles. Quant à nous, nous pensons que les nombreuses lois de ce genre dont fourmille le Pentateuque, prouvent que le sens pratique n'était pas le fort du parti jahviste, non seulement à partir du VIe siècle, comme M. Horst l'accorde sans peine, mais déjà antérieurement et aussi à l'époque de Josias. Vouloir, au contraire, établir une ligne de démarcation tranchée entre l'époque de Josias et les temps suivants, supposer

1) Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, p. 26; Stade, *ouv. cité*, I, p. 607 s.; Smend, *ouv. cité*, p. 268 s.
2) *Deut.* XIV, 22 sqq.
3) *Ouv. cité*, p. 159 s.

que, jusqu'à ce roi, lui-même y compris, tout le monde était plein de bon sens et qu'après cela seulement ont surgi les scribes rêveurs, c'est une thèse par trop subjective et précaire.

M. Horst fournit d'ailleurs lui-même, de nouveau, un excellent argument en faveur de notre manière de voir. Il dit, au sujet de la loi sur les premiers-nés, intimement liée à celle sur la dîme : « Nous en retenons ce fait que ces animaux doivent être consommés en famille, à Jérusalem, au temple, en un repas solennel, d'année en année, le législateur ne dit pas même à quelle occasion, si cette consécration devait ou pouvait concorder avec les trois grandes fêtes annuelles, ou bien avoir lieu à part, comme l'oblation des prémices [1]. Son but principal est d'introduire dans la loi des premiers-nés des animaux domestiques le principe de la centralisation du culte, sans se soucier autrement des détails d'exécution. Il ne s'inquiète pas de savoir si ces repas seront ou ne seront pas gigantesques, au point de rendre impossible l'application de la loi [2]. » C'est bien cela. On ne poursuivait qu'un but capital, la centralisation du culte et l'abolition de l'idolâtrie. Tout le reste était fort secondaire. Mais voilà pourquoi aussi on n'accordait pas une trop grande importance au reste et l'on ne se mettait pas à calculer minutieusement quelles pouvaient être les conséquences de chacune de ces clauses de détail. Et notre avis est que les contemporains de Josias et ce roi lui-même ont pu procéder ainsi, tout aussi bien que des hommes vivant un siècle plus tard. Ou plutôt, l'idolâtrie scandaleuse qui avait régné précédemment en Juda, pendant le long règne de Manassé et au delà, devait les porter, plus que d'autres, à courir au plus pressé et les empêcher de tout peser et de tout prévoir, dans les questions secondaires. Josias, en particulier, paraît avoir mis une extrême diligence à appliquer le code découvert, dès qu'il en eut pris connaissance. Et voilà pourquoi aussi on part, suivant nous, d'un faux point de vue, en supposant que ce code ne pouvait rien contenir qui ne fût parfaitement applicable et pratique.

1) *Deut.* xxvi.
2) *Ouv. cité*, p. 160.

Au sujet de *Deut.* XVI, 1-17, renfermant la législation concernant les fêtes, M. Horst convient que c'est un morceau plus ancien que les textes parallèles *Lév.* XXIII, *Nomb.* IX et XXVIII s. Malgré cela, il croit devoir lui appliquer la même règle qu'aux morceaux dont nous venons de nous occuper. Pourquoi cela? A cause de la singulière obligation de faire acte de présence au temple le premier jour, de rentrer chez soi le lendemain, puis de revenir le septième jour, pour la grande assemblée religieuse[1]. M. Horst pense que cette prescription a été empruntée aux règles existantes pour les sanctuaires locaux, sans que le rédacteur de la loi se doutât de la difficulté qu'il y aurait à l'exécuter, du moment qu'il n'y avait qu'un seul sanctuaire légal en Juda[2]. Nous sommes parfaitement d'accord avec lui touchant le dernier point. Mais, une fois de plus, nous croyons qu'il a tort de supposer que les Juifs du VIIe siècle n'étaient pas capables de commettre une bévue de ce genre et que leurs descendants seulement, à partir du siècle suivant, furent de cette force. C'est là un jugement trop subjectif pour avoir une valeur scientifique. Tout à l'heure, nous verrons d'ailleurs que ces bévues ne peuvent s'expliquer qu'avant la réforme de Josias.

Ici, de nouveau, MM. Stade et Cornill, tout en constatant aussi quelque difficulté, se placent à un point de vue plus acceptable. Le premier se contente de déclarer qu'il y a contradiction entre *Deut.* XVI, 1-4 et v. 5-8 et d'en conclure que l'un des deux fragments aura été ajouté après coup[3]. Le second, précisant davantage, déclare que *Deut.* XVI, 3 s. est en contradiction avec le verset 8, que ce fragment interrompt aussi la suite naturelle du contexte, que lui seul est une addition postérieure, ayant pour but de corriger les prescriptions primitives de *D*, d'après *Ex.* XII, 15-20 ; XIII, 6 s.; *Liv.* XXIII, 6 et *Nomb.* XXVIII, 18[4]. Quant à nous, nous tirons de la répétition fréquente, dans le Pentateuque, du contenu de *Deut.* XVI, 3 s la conclusion que celui-ci circulait dans

1) *Deut.* XVI, 7 s.
2) *Ouv. cité*, p. 160 s.
3) *Ouv. cité*, I, p. 658.
4) *Ouv. cité*, p. 34.

une série de *thoroth* et qu'il pourrait donc avoir été intercalé à la place qu'il occupe dans le *Deutéronome*, aussi bien avant la réforme de Josias qu'après.

Suivant M. Horst, comme toutes les lois sur la centralisation du culte ne sont pas anciennes, il doit en être de même de *Deut.* xxvi, 1-15, qui renferme le rituel des prémices des fruits de la terre et de la dîme des lévites. Il fait, en outre, remarquer que la loi sur les prémices présuppose des voyages réitérés à Jérusalem, pendant toute l'année, tous les fruits ne mûrissant pas en même temps, et ne pouvant être conservés pour un seul et même voyage; qu'il était possible de l'appliquer, tant qu'il existait des sanctuaires locaux, mais qu'il n'en fut plus de même, du moment que les actes du culte étaient centralisés à Jérusalem[1]. D'après les objections que nous avons précédemment élevées contre des raisonnements de ce genre, on conçoit que nous ne soyons pas convaincu par celui qui vient d'être rapporté. Car cela revient encore à dire que de telles lois ne peuvent pas être anciennes, parce qu'elles sont plus théoriques que pratiques. Nous avons pourtant à ajouter une nouvelle observation qui plaide grandement en faveur de notre opinion et qui semble fort compromettre celle que nous combattons. Selon les remarques de M. Horst lui-même, les rédacteurs de nos codes appliquèrent simplement au culte centralisé à Jérusalem les règles qui avaient été en vigueur aux sanctuaires locaux, sans se rendre compte de la difficulté de leur application, dans ces conditions nouvelles. Il faut donc que toutes les lois de cette catégorie émanent d'une époque où l'on était encore dominé par les règlements et les usages applicables au culte de ces sanctuaires et où l'on n'avait encore aucune expérience du culte centralisé à Jérusalem. C'est dire, en d'autres termes, que des lois pareilles ne peuvent pas avoir été élaborées après la réforme de Josias, mais qu'elles ont nécessairement été écrites avant.

M. Horst, passant à *Deut.* xviii, 1-8, se rapportant au sacerdoce lévitique, trouve que toutes les clauses qui se rapportent

1) *Ouv. cité*, p. 161 s.

exclusivement aux prêtres peuvent être relativement anciennes. Mais ce qui, d'après lui, n'est ni ancien ni praticable, c'est le paragraphe inspiré par la centralisation du culte et décidant que les lévites de province, n'ayant plus rien à faire chez eux et risquant de manquer de ressources, pourront, selon qu'ils le désireront, venir au temple, y remplir leurs fonctions et avoir leur part correspondante de revenus. M. Horst pense que les prêtres de Jérusalem n'auraient jamais accepté cette concurrence [1]. Les faits confirment cette supposition de M. Horst, comme cela semble ressortir de II *Rois* XXIII, 9. Mais, à notre avis, son tort est de nouveau de s'imaginer que la loi en question n'a pas pu être conçue et promulguée sous Josias, parce qu'elle était trop idéale et que l'intérêt personnel du sacerdoce de Jérusalem en a rendu l'application impossible.

M. Horst croit enfin qu'une série de textes dont la tendance est de faire intervenir les prêtres dans les affaires judiciaires, de concurrence avec les juges ou avec les anciens [2], sont de date récente [3]. M. Cornill émet le même avis sur *Deut.* XVII, 9 ; XIX, 17 et XX, 2-4 [4]. Nous ne voudrions pas absolument contester cette manière de voir. Cependant, ici encore, il nous paraît très possible que les auteurs de *D* ont copié les lois dont font partie ces intercalations dans des codes plus anciens et en ont quelque peu modifié la teneur primitive, pour y faire place aux prêtres. Car les autres textes de *D* qui se rapportent au sacerdoce prouvent qu'un but essentiel qu'ils poursuivaient était d'accorder de nouveaux et plus grands droits aux prêtres lévitiques, afin de contrecarrer l'influence de tout autre sacerdoce.

5. — D'après ce qui précède, M. Horst et les autres critiques mentionnés n'ont pas réussi à établir qu'une seule loi de quelque importance, renfermée dans le *Deutéronome*, provienne sûrement d'une époque postérieure à la réforme de Josias. Toutes

1) *Ouv. cité*, p. 162 s.
2) *Deut.* XVII, 8 s.; XIX, 17; XXI, 1-9.
3) *Ouv. cité*, p. 163.
4) *Ouv. cité*, p. 34 s.

celles auxquelles ils ont voulu assigner une date plus basse, peuvent, au contraire, fort bien remonter au milieu du VIIe siècle. Tout ce qu'il est possible d'accorder, c'est que *D* a subi une série d'additions postérieures tout à fait secondaires, n'ayant qu'un but harmonistique, consistant en simples gloses de peu d'étendue, comme on en trouve dans presque toutes les parties de la Bible hébraïque. Le résultat auquel nous sommes arrivé dans le premier paragraphe de cette étude trouve là une éclatante confirmation : le récit de II *Rois* XXII s. doit apparaître comme d'autant plus digne de foi; la réforme de Josias, telle qu'elle est relatée ici, prend un caractère d'autant plus historique; enfin, comme, d'après notre récit, le code qui a été découvert alors et qui a servi de règle à la réforme, est celui du *Deutéronome*, — M. Horst lui-même en a convenu, — il n'est plus permis de supposer, avec lui, que ce point de vue est erroné, il faut admettre qu'il est conforme à la vérité.

Intercalons ici une observation générale. On sait que les Israélites des dix tribus, après la ruine de leur royaume, loin d'arriver de nouveau à une restauration religieuse et nationale, se sont complètement perdus dans la captivité assyrienne ou n'ont fait que végéter misérablement, confondus avec les colons assyriens de la Palestine et formant avec eux la peuplade samaritaine. Pourquoi les Juifs, tout en ayant subi le même sort extérieur par la captivité babylonienne, ont-ils eu une destinée spirituelle tout autre, ont-ils été capables d'une sérieuse restauration religieuse et morale, qui a aussi sauvé, en partie, leur nationalité? Diverses causes y ont contribué, sans doute. Lors de l'exil, il y avait, parmi les Juifs, une élite d'esprits qui a pu leur servir de guide et qui faisait défaut à leurs frères du Nord. Mais cela n'aurait pas suffi. Ces esprits supérieurs furent grandement dispersés par la catastrophe nationale. Ézéchiel fut emmené en exil, avec les premiers déportés. Jérémie fut entraîné en Égypte par un groupe de récalcitrants, restés dans la patrie. D'ailleurs, chaque page de son livre prouve combien peu on écoutait ce dernier, pendant son long et fidèle ministère. Puis, nous savons qu'en somme le niveau religieux et moral des Juifs ne dépassait

guère celui des Israélites. Nous avons vu quel amas de superstitions et de pratiques idolâtriques Josias eut à réformer. Nous apprenons, en outre, qu'après la mort de ce roi, on revint à ces anciens errements et l'on y persévéra jusqu'à la ruine du royaume. Comment, malgré tout cela, les Juifs n'ont-ils pas seulement pu se relever bientôt de leur chute, mais encore réaliser de grands progrès religieux et moraux? C'est parce que le code deutéronomique existait avant l'exil et leur servait d'Écriture sainte, de charte sacrée, de règle fixe et claire de leurs obligations envers Jahvé. Ils y lisaient leurs devoirs et, par cela même, leurs vieilles infidélités. Ils y trouvaient l'explication théocratique de leur captivité, mais aussi l'indication de la voie à suivre pour changer de conduite. C'est bien parce que le code deutéronomique joua ce grand rôle qu'il servit, avant et pendant l'exil, de règle aux rédacteurs du recueil des *Premiers Prophètes* pour juger toute l'histoire ancienne. Si, par contre, on nie l'existence du code deutéronomique avant l'exil, nous nous trouvons, au sujet du problème mentionné, en face d'une énigme historique de plus.

Pour corroborer et compléter ce qui précède, il y a lieu de prendre encore en considération l'encadrement de *D.* M. Horst y distingue ce qu'il appelle les fragments parénétiques : *Deut.* IV; VII, 7-11, 17-24; VIII, 1-18; IX, 1-9*a*, 10, 22-24; X, 12-XI, 12, 22-25 [1]. D'après lui, ces fragments, ainsi que XXVIII-XXX, sont les parties les plus récentes de *Deut.* I-XXX [2]. Nous allons voir, tout d'abord, jusqu'à quelle date il fait descendre ces morceaux.

Il signale, comme ne provenant que de l'époque de la Restauration, *Deut.* IV, 27-31 [3]. Il est, au contraire, évident, pour tout lecteur impartial, qu'il n'y a pas même une syllabe, dans ce passage, qui autorise une telle conclusion. On ne peut arriver à celle-ci qu'en tirant des textes ce qui n'y est pas. Cela est si vrai qu'il nous paraît superflu d'insister là-dessus. Mais nous ne pouvons nous empêcher d'exprimer la réflexion qu'il faut que des

1) *Ouv. cité*, XVIII, p. 320.
2) *Même ouv.*, XXVII, p. 134.
3) *Même ouv.*, XVIII, p. 325 s.

textes vraiment probants fassent défaut, pour qu'on puisse s'accrocher à un tel morceau. Cela n'empêche pas M. Horst de partir de cette base fragile pour attribuer à la même époque toute la série des fragments parénétiques, à cause de la parenté qu'il croit trouver entre eux et *Deut.* IV [1]. Cette parenté est loin d'être admise par tout le monde. *Deut.* IV, 9-40 paraît être positivement d'une autre main que les chapitres précédents et les chapitres suivants[2]. Nous avons même l'impression que ce morceau est calqué sur *Deut.* V-XI, que c'en est un résumé, que son auteur avait donc ces chapitres sous les yeux. De part et d'autre, nous avons les mêmes idées. Il n'y a que cette différence, mais importante, suivant nous, c'est que, dans *Deut.* V-XI, il n'y a pas la moindre allusion à l'exil, tandis que *Deut.* IV, 9-40 porte l'empreinte évidente de cette période. C'est une raison de plus de ne pas attribuer ce morceau au même rédacteur que les chapitres suivants. Mais c'est, pour nous, aussi une raison de croire que *Deut.* V-XI remonte plus haut, probablement même au delà de l'exil; car, dans le cas contraire, il serait bien étonnant qu'on n'y rencontrât pas la moindre allusion à la captivité, comme c'est le cas, non seulement au chapitre IV, mais encore, à mainte reprise, dans *Deut.* XXVIII-XXX. De toute façon, si *Deut.* IV, 27-31 ne renferme aucune trace d'une rédaction post-exilienne, comme nous l'avons constaté, M. Horst n'est plus autorisé à faire descendre aussi bas tous les fragments parénétiques, puisque la seule raison qu'il donne pour justifier son point de vue, à cet égard, c'est la date assignée au premier de ces morceaux.

Un autre texte qui, suivant M. Horst, fut aussi rédigé après la fin de l'exil, c'est *Deut.* XXX, 1-10 [3]. Encore ici, nous ne saurions admettre sa manière de voir. Il soutient que, parce que ce morceau ne parle pas seulement des malheurs de l'exil, mais qu'il fait également entrevoir le retour, son auteur a vu celui-ci. On sait pourtant que les anciens prophètes déjà ne se sont jamais

1) Page 327.

2) Cornill, *ouv. cité*, p. 38 s.; comp. Westphal, *Les sources du Pentateuque*, II, p. 66 sqq.

3) *Ouv. cité*, XVIII, p. 331 s.

contentés d'annoncer la ruine de la nation, mais qu'ils ont habituellement fait suivre cette sinistre prédiction de la perspective d'une glorieuse restauration. Nous savons, en particulier, par le second Ésaïe, combien, pendant que l'exil durait encore, certains prophètes attendaient et promettaient, avec une entière certitude, la restauration prochaine et glorieuse du peuple juif. Or, les promesses de notre passage sont à placer absolument sur la même ligne et ne supposent nullement la Restauration réalisée. Nous allons plus loin et nous déclarons qu'après le retour de l'exil l'auteur de ce morceau ne se serait plus exprimé comme il l'a fait. Il promet qu'après la Restauration les Juifs seront plus nombreux, dans la patrie, qu'anciennement[1]. Jamais il n'aurait pu dire cela, s'il avait connu les tristes réalités de la Restauration, le petit nomble des colons revenus de l'exil et toutes les misères contre lesquelles ils avaient à lutter. Ses paroles sont, comme les brillantes perspectives du second Ésaïe, un produit de l'imagination, que la réalité devait singulièrement démentir. Comme M. Horst prétend que le contenu de *Deut.* XXVIII-XXX a été définitivement rédigé à une même époque et qu'il s'appuie principalement sur XXX, 1-10, pour établir que ce morceau ne provient que de l'époque de la Restauration [2], nous avons le droit de soutenir que tout le morceau fut rédigé antérieurement, puisque le point d'appui sur lequel notre critique se fonde pour son dire, se trouve ébranlé.

Des fragments parénétiques, de la collection des lois et des chapitres de conclusion, M. Horst distingue ce qu'il appelle la revue de la migration ou le résumé de l'histoire de la migration. Il y comprend I, 6-III; IV, 41-43; IX, 9 *b*, 11-21, 25-29; X, 1-5, 10-11; XXXI, 1-8 et XXXIV *passim* [3]. Supposant que les fragments parénétiques sont contemporains de la Restauration, il en conclut qu'on ne se trompera guère, en rapprochant la revue de la migration de cette même époque, tout en déclarant que la revue

1) *Deut.* XXX, 5.
2) *Ouv. cité*, XVIII, p. 331-334.
3) *Même ouv.*, XXVII, p. 174.

est antérieure aux fragments[1]. Quant à nous, sachant que ceux-ci furent rédigés avant la fin de l'exil, nous pouvons affirmer qu'il en fut, à plus forte raison, ainsi de la revue, qui, d'après M. Horst, doit être plus ancienne que les fragments, ce que nous n'avons pas lieu de révoquer en doute. Il est d'ailleurs également impossible de découvrir, dans cette revue, le moindre indice positif qui permette de la faire descendre à l'époque de la Restauration, M. Horst lui-même n'y en a sûrement pas découvert, puisqu'il se garde bien de nous en indiquer.

Notre critique n'ayant pas même réussi à prouver que les parties les plus récentes du *Deutéronome* ont une provenance post-exilienne, nous sommes autorisé à maintenir comme fondé le résultat de la critique moderne, en vertu duquel notre livre reçut sa forme définitive pendant l'exil. Et comme, d'après ce que nous avons vu plus haut, ce livre fut, avant la fin de l'exil, incorporé dans le grand corps d'ouvrage de la Bible hébraïque qui s'étend de la *Genèse* à II *Rois*, il faut même supposer qu'il fut plutôt achevé dans la première moitié de l'exil que dans la seconde.

En partant de là, il est possible de jeter quelque lumière sur *D*. M. Horst dit, avec raison, que l'auteur de *Deut*. XXVIII, 58-68 et XXX, 1-10 avait le recueil des lois deutéronomiques et la première partie du chapitre XXVIII sous les yeux[2]. Eh! bien, cela confirme et justifie grandement notre point de vue. Il en résulte qu'un auteur qui écrivait pendant l'exil, peut-être déjà au commencement de l'exil, avait sous les yeux la législation du *Deutéronome*, avec la première partie du chapitre XXVIII, le tout réuni dans un volume. C'est une raison de plus de croire que ce code fut découvert sous Josias et que II *Rois* XXII s. est un récit vraiment historique.

1) Pages 134, 174.
2) *Ouv. cité*, XVIII, p. 331.

III

Nous devons examiner une dernière question. M. Horst se demande finalement si Jérémie est un témoin de l'existence du *Deutéronome* de Josias. Sa conclusion est purement négative[1]. Il soutient ainsi une opinion qui diffère grandement de celle de M. Renan. Mais ni la sienne ni celle de M. Renan ne nous paraissent conformes à la vérité. Nous allons donc examiner l'une et l'autre et tâcher, si possible, de faire aussi quelque lumière à ce sujet.

Voici comment M. Renan s'exprime sur cette question : « Qui inspira, qui assista Josias dans cette grande réforme, où il eut sans doute une faible part personnelle? Le nom de Jérémie se présente de lui-même. Sur tous les points, l'accord est parfait entre les vues du prophète et les mesures prises par le roi. Les prophètes de l'école d'Amos, de Michée, d'Isaïe, n'auraient nullement conseillé de donner cette importance au temple, dont ils se souciaient assez peu. Mais nous avons remarqué que Jérémie était bien plus prêtre que les prophètes antérieurs. Il était naturel qu'il versât du côté du culte. Son idéal impliquait la religion d'État et un roi protégeant par son glaive le culte pur de Jahvé. Les mesures de Josias répondent si parfaitement à ce programme qu'on ne peut se défendre de l'idée que, derrière tous les actes du roi, était Jérémie[2]. »

Plus loin, l'illustre écrivain revient sur ce même sujet et s'exprime ainsi touchant le *Deutéronome* : « Qui fut l'auteur d'un livre, dont les parrains nous sont si bien connus et dont la paternité nous est à dessein dissimulée? C'est pour la critique un vif sujet d'étonnement que le nom de Jérémie ne soit pas prononcé au chapitre XXII du deuxième livre des *Rois*, quand il s'agit de l'apparition de la Thora. D'un bout à l'autre, cette Thora est remplie de l'esprit de Jérémie; ce sont ses idées, c'est son style.

1) *Même ouv.*, XXVII, p. 170 sqq.
2) *Histoire du peuple d'Israel*, III, p. 202.

La Thora deutéronomique est la réalisation complète de l'idéal prêché par le prophète d'Anatoth. Comment Jérémie ne figure-t-il pas dans le récit de la découverte du livre, quand sept ou huit autres personnes sont nommées? Parmi ces personnes, nous en trouvons au moins une, Ahiquam, qui figure ailleurs parmi les amis intimes et les protecteurs de Jérémie. Comment, pour s'édifier sur les menaces du livre, va-t-on consulter la prophétesse Hulda et non Jérémie? Jérémie était pourtant bien en vue. Il était l'agent le plus actif de la réforme. Chaque jour, il allait aux portes de la ville pour prêcher. Il commandait au roi, aux officiers. Que le code qui résumait ses idées ait été promulgué sans lui être communiqué, voilà une chose tout à fait invraisemblable. Si ce code fut publié d'accord avec lui, c'est qu'il en fut l'auteur ou à peu près[1]. »

Non seulement les livres bibliques ne renferment aucun indice qui justifie cette manière de voir; ils en fournissent qui conduisent à une conclusion tout opposée. M. Renan vient de relever qu'après la découverte du nouveau code, dont le contenu effraya beaucoup Josias, on consulta la prophétesse Hulda, et non Jérémie, pour savoir ce qu'il y avait à faire. C'est là pour lui un grand sujet d'étonnement, parce qu'il part de l'idée que le prophète était, à ce moment déja, bien en vue à Jérusalem et qu'il y exerçait une activité et une influence puissantes. Nous pensons, au contraire, que Jérémie ne fut pas consulté dans cette circonstance, parce qu'il ne jouait encore nullement le rôle que M. Renan lui attribue. Nous savons qu'il ne commença son ministère que la treizième année du règne de Josias, quand il n'était encore qu'un jeune homme timide, et qu'il déploya d'abord son activité principalement à Anathoth, son village natal[2]. Il n'est donc pas croyable que la dix-huitième année du règne de Josias, où la réforme fut entreprise, Jérémie ait déjà joui d'une grande autorité à Jérusalem et à la cour. Voilà, très probablement, pourquoi son nom ne figure nulle part dans le récit qui se rapporte à cet événement.

1) Pages 233-235.
2) *Jér.* I, 2 sqq.; XI, 21-23.

Du moment qu'il en est ainsi, il est, à plus forte raison, inadmissible que Jérémie soit l'auteur ou seulement l'un des principaux collaborateurs du code découvert sous Josias. Car ce code fut nécessairement composé quelque temps avant la réforme, peut-être même des années avant, où Jérémie n'était encore qu'un adolescent ou un enfant. Pourquoi, d'ailleurs, chercher si loin la réponse à cette question? Dans II *Rois* XXII, il est dit formellement que Hilkia, le prêtre en chef du temple de Jérusalem, remit à Schaphan, secrétaire du roi, le nouveau code, en disant qu'il l'avait trouvé dans le temple. C'est donc parmi les prêtres de Jérusalem qu'il faut chercher avant tout l'auteur ou les auteurs du code josiaque, et non ailleurs. Nous avons vu que les prêtres étaient, d'ancienne date, les dépositaires de la loi de Jahvé. Si le parti prophétique a contribué à son élaboration, le sacerdoce y aura donc eu une part au moins aussi large, sinon plus.

Voici, maintenant, à quel point de vue se place M. Horst, touchant cette question spéciale. Il trouve étrange que Jérémie, qui, depuis cinq ans, ne cessait de parler contre le syncrétisme religieux et le culte des hauts lieux, qui poussa sans doute à la réforme et en fut l'un des instruments les plus énergiques, qui dut être profondément impressionné par la découverte de ce code, tellement en harmonie avec sa prédication, il trouve étrange que le prophète ne fasse nulle part, dans ses discours, allusion à cette découverte et à la réforme de Josias et il en conclut que l'auteur des *Rois* a singulièrement grossi les choses, que la réforme de Josias n'eut ni l'étendue ni le succès qu'il lui attribue[1].

Eh! bien, voici un autre fait qui peut paraître fort étrange. Le prophète Jérémie, qui a commencé son ministère dès la treizième année du règne de Josias et continué jusques au delà de la ruine du royaume de Juda, qui, de plus, a soigneusement fait mettre par écrit tous ses discours prononcés sous Josias et son successeur[2], le prophète ne nous a laissé que des morceaux se rappor-

1) *Ouv. cité*, XXVII, p. 170 sqq.
2) *Jér.* XXXVI.

tant aux débuts de son ministère et prononcés avant la réforme de Josias ou datant soit du règne de Joïakim soit des règnes postérieurs[1]. Pour la période qui va de 621 à 608, nous ne possédons rien de lui. Il faut en conclure que, pendant tout ce temps, il a cessé d'exercer le ministère de la parole.

Quelle explication donner de ce fait vraiment singulier? Nous ne voyons que la suivante. Si tous les anciens prophètes d'Israël considéraient avant tout comme leur mission de reprendre et de condamner l'infidélité de leur peuple, Jérémie, plus que tout autre, est dominé par cette tendance. Chacun de ses discours est une réprimande. Si donc depuis la réforme de Josias jusqu'à la mort de ce roi, Jérémie n'en a pas prononcé, comme il l'a fait avant et après, il faut supposer qu'il ne trouvait rien de bien saillant à reprendre dans la conduite de son peuple. Et comment expliquer cela, sinon en admettant que de 621 à 608 une ère toute nouvelle régnait dans le royaume de Juda, en d'autre termes que Josias a positivement réalisé, dans son pays, la réforme relatée dans II *Rois* XXIII et qu'il a su la maintenir, tant qu'il était en vie? Le silence mentionné de Jérémie est donc très significatif, c'est un silence qui a son éloquence et qui, loin de pouvoir être invoqué contre l'historicité de la réforme de Josias, plaide grandement en sa faveur.

Mais pourquoi le prophète ne parle-t-il jamais, dans son livre, du code découvert sous Josias, objecte M. Horst à l'endroit cité? D'abord, il en parle bien positivement au chapitre XI, comme le reconnaissent tous les exégètes dégagés d'une hypothèse préconçue. Il y reproche à son peuple, évidemment après la mort de Josias, de ne pas observer *les paroles de l'alliance*. Cette expression y revient quatre fois[2]. Quelles sont les paroles de l'alliance auxquelles le prophète fait allusion? Cela ne peut être que la législation du *Deutéronome*, parce que, de tous les codes du Pentateuque, elle seule est appelée ainsi[3] et le code d'*Ex.* XXXIV[4],

1) Kuenen, *ouv. cité*, § 52; comp. Renan, *ouv. cité*, III, p. 236.
2) V. 2, 3, 6, 8; comp. v. 10.
3) *Deut.* XXVIII, 69; XXIX, 8; comp. v. 11, 13, 20; IV, 23; II *Rois* XXIII, 2, 3, 21.
4) V. 28.

dont la rédaction définitive a subi l'influence du *Deutéronome*[1], mais auquel Jérémie n'a certainement pas songé.

Nous trouvons, chez ce prophète, d'autres preuves que le code deutéronomique a paru sous le règne de Josias. En opposition au prophète Osée, qui semble avoir admis, probablement en conformité à l'ancien usage israélite, qu'un mari pouvait reprendre sa femme, même après qu'elle eut vécu avec un autre homme[2], Jérémie voit, dans une telle union, un acte qui souillerait tout le pays[3]. Or *Deut.* xxiv, 4 dit littéralement la même chose, introduisant ainsi un point de vue nouveau plus strict. Un autre témoignage en faveur de l'existence du code deutéronomique est *Jér.* viii, 8 s., où le prophète nous apprend que le peuple juif, fier de posséder la loi écrite, méprisait la parole de Jahvé, la parole prophétique, et où il exprime son vif regret de ce résultat fâcheux de l'œuvre des scribes. Il en est de même de *Jér.* vii, 8 sqq., où nous voyons que, par suite de la valeur extraordinaire accordée par le code de Josias au seul sanctuaire légitime, les Juifs s'imaginaient qu'il leur suffisait de se présenter devant Jahvé, dans le temple sur lequel son nom était invoqué, pour jouir d'une parfaite sécurité, malgré tous les forfaits commis. Mais Jérémie combat énergiquement cette conception erronée, en accentuant la nécessité d'éviter le mal et d'accomplir le bien et en faisant ressortir que, dans le cas contraire, le temple de Jérusalem sera traité comme l'ancien temple de Silo, disparu de la face de la terre[4]. Jérémie déclare, à l'instar de *Deut.* xviii, 21 s., que l'accomplissement d'une prophétie est la preuve de son origine divine[5]. Enfin, nous avons vu plus haut que *Jér.* xxxiv, 8-22 suppose l'existence de *Deut.* xv, 1 sqq.

On pourrait demander pourquoi le prophète ne parle pas plus souvent et plus explicitement du nouveau livre de la Loi et pourquoi il ne mentionne jamais la réforme de Josias. Nous avons

1) Cornill, *ouv. cité*, p. 82.
2) *Os.* iii, 1.
3) *Jér.* iii, 1.
4) Comp. Smend, *ouv. cité*, p. 234 s.
5) *Jér.* xxviii, 9.

déjà dit que le prophète croyait avoir pour mission spéciale de réprimer le mal et non de louer le bien qu'il constatait parmi son peuple. Et puis, nous venons de voir que beaucoup de gens abusèrent bientôt de la loi écrite, qu'ils en tiraient des conclusions erronées et n'en profitaient que pour vivre dans une fausse sécurité. En face d'une telle conduite, une certaine réserve, concernant le nouveau code, était commandée au prophète. D'un autre côté, nous savons que celui-ci avait la plus profonde estime pour Josias et qu'il fait son plus grand éloge [1]. Il se pourrait même qu'il eût réellement parlé de la réforme de Josias et qu'il se fût occupé du code deutéronomique beaucoup plus que cela ne paraît au premier abord. Voici, en effet, une série de considérations à ce sujet qui nous semblent avoir une certaine valeur.

On est frappé de la grande parenté de langage et de conception entre Jérémie et le genre deutéronomique [2]. Voilà pourquoi l'on a souvent été porté à croire que Jérémie était l'auteur du *Deutéronome*, ainsi que le rédacteur des livres des *Rois*, complètement dominés par le point de vue de la législation deutéronomique [3]. M. Horst est aussi obligé de convenir de cette parenté. Il dit : « Sans doute, le *Deutéronome* sort d'un milieu fortement influencé par le prophète, tant sous le rapport de la langue que des idées; il est, comme le livre des *Rois*, de l'école de Jérémie, quant à l'inspiration religieuse; certains éléments qui le composent ont dû circuler du temps même du prophète, peut-être dans une forme approchant de celle sous laquelle ils nous sont parvenus [4]. » Si nous rapprochons de ce qui vient d'être dit le fait mis en évidence dans le deuxième paragraphe de cette étude, savoir qu'une école deutéronomiste a travaillé à la formation du recueil des Premiers Prophètes et du Pentateuque, et cela dès le

1) XXII, 10 sqq., 15 sqq.

2) Reuss, *L'Histoire sainte et la Loi*, I, p. 201 sqq.; le même, *Geschichte des A. T.*, p. 381 s.

3) De Wette-Schrader, *ouv. cité*, § 222, note *e*; Bleck-Wellhausen, *ouv. cité*, p. 266; Kittel, *ouv. cité*, I, p. 58, note 2.

4) *Ouv. cité*, XXVII, p. 173.

VII[e] siècle, il est permis de supposer que Jérémie fut l'âme de cette école. Et de celle-ci semble être sorti, tout d'abord, un travail qui avait pour point de départ le code de Josias et pour point d'arrivée la réforme de ce roi, embrassant ainsi les principaux faits mentionnés dans le *Deutéronome* et dans les livres de *Josué*, des *Juges*, de *Samuel* et des *Rois*.

Depuis longtemps, on a reconnu que ces livres et le Pentateuque tout entier ont passé par une rédaction deutéronomiste, comme nous l'avons déjà constaté plus haut. Mais on est loin d'avoir, jusqu'ici, soumis cette rédaction à une étude assez minutieuse, pour être parvenu à distinguer nettement les différentes couches qui paraissent y exister. On a démontré que, dans les livres des *Rois*, il y a une double couche de ce genre, comme nous l'avons également vu. Il ressort, en outre, des observations précédentes sur les études de M. Horst que, dans le *Deutéronome*, on n'a pas non plus de peine à reconnaître, en dehors de la partie législative, un double travail qui devait la compléter[1]. Nous voudrions indiquer ici les principaux morceaux qui semblent avoir fait partie de la première de ces couches, à l'élaboration de laquelle Jérémie pourrait avoir contribué avec le plus de vraisemblance. C'est une simple hypothèse que nous allons émettre à ce sujet et que nous n'avons rencontrée nulle part, mais qui nous paraît assez plausible. Elle consiste dans l'idée, émise tout à l'heure, qu'un premier ouvrage deutéronomiste débutait par le code deutéronomique et s'étendait jusqu'à la fin du règne de Josias.

Tous les livres de la Bible hébraïque, depuis le *Deutéronome* jusqu'à II *Rois*, ont été soumis à une rédaction qui se distingue par deux traits saillants : elle est complètement dominée par les principes deutéronomiques et elle tend à abréger beaucoup les renseignements de l'histoire passée contenus dans les sources écrites plus anciennes. Le premier morceau qui doit émaner de cette rédaction, c'est *Deut.* I, 1-IV, 8. La critique moderne a établi que les parties historiques de ce morceau, qui racontent la mi-

1) Comp. Cornill, *ouv. cité*, § 8 s.

gration des enfants d'Israël, depuis le mont Horeb jusqu'aux frontières orientales de Canaan, ne sont qu'un abrégé des anciennes sources du Pentateuque. Ce morceau avait donc pour but de remplacer celles-ci et, dans la pensée de son auteur, il devait servir de premier chapitre à une histoire d'Israël, ayant pour point de départ les révélations faites par Dieu à Moïse et communiquées par celui-ci au peuple hébreu. Il est précédé d'un préambule, qui nous apprend que Moïse adressa les lois deutéronomiques à Israël dans le pays de Moab, au delà du Jourdain[1]; et il est suivi d'une exhortation qui inculque la stricte observation de ces lois[2]. On voit par là que tout notre morceau n'est qu'une introduction au code deutéronomique et qu'il fut écrit en Palestine. Comme il remonte sûrement plus haut que l'époque de la Restauration et que, pendant l'exil, le travail littéraire devait être assez minime en Judée, nous sommes porté à croire qu'il fut rédigé tout entier, à l'exception des gloses archéologiques qu'on y rencontre[3], avant l'exil. On n'y trouve d'ailleurs pas la moindre trace d'une date postérieure. Cette introduction fut naturellement suivie du code de Josias, qui, à son tour, fut suivi de quelques paroles de conclusion, comme *Deut.* xxxii, 45-47, et de xxxiv, 5 s., relatant la mort de Moïse. L'auteur de cette introduction doit être distingué du rédacteur deutéronomiste qui a réuni les quatre premiers livres du Pentateuque au cinquième, puisque celui-là a voulu remplacer ce qui précède le *Deutéronome* par son résumé, tandis que celui-ci s'est appliqué à conserver toutes ces vieilles traditions.

Il est prouvé que les douze premiers chapitres du livre de *Josué*, qui racontent la conquête de Canaan, ont aussi été rédigés par un écrivain qui était complètement dominé par les principes du *Deutéronome*. Sous ce rapport déjà, ces chapitres ont la plus grande analogie avec *Deut.* i-iii. Il y a une autre ressemblance entre eux, c'est que la rédaction, tout en ayant puisé ses renseignements aux anciennes sources de l'Hexateuque, se les est

1) i, 1-5.
2) iv, 1-8.
3) i, 1*b*-2; ii, 10-12, 20-23; iii, 9, 11, 13*b*-14; voyez la traduction de Reuss.

assimilées, au point qu'il est bien difficile de les en distinguer encore[1]. Nous croyons donc trouver ici la continuation de notre abrégé de l'histoire d'Israël, tandis que nous ne saurions admettre, avec la plupart des critiques, que le rédacteur de ces chapitres soit le même qui a retouché le Pentateuque du point de vue deutéronomique[2]. Ce travail de retouche se réduit à peu de chose[3] et ne ressemble nullement à la rédaction de *Jos.* I-XII. Il est, par contre, fort semblable à la seconde rédaction deutéronomiste des livres des *Rois*, qui ne consiste que dans une série d'additions[4].

La double tendance signalée dans *Deut.* I-III et *Jos.* I-XII se retrouve dans la principale partie du livre des *Juges*. Les critiques reconnaissent unanimement que *Jug.* II, 6-XV, 20 a été rédigé par un auteur deutéronomiste. Ils ont même fait un pas de plus et signalé la forte tendance de cet auteur à l'abréviation. Il a, en effet, éliminé des sources écrites qui étaient à sa disposition *Jug.* I, 1-II; 5, IX et XVI-XXI[5]. La hardiesse de ce procédé nous paraît, de nouveau, le mieux concorder avec la rédaction de *Deut.* I-III et *Jos.* I-XII et non avec la dernière rédaction deutéronomiste du Pentateuque et des livres des *Rois*.

De tout le groupe des Premiers Prophètes, les livres de *Samuel* ont le moins subi l'influence de la rédaction deutéronomiste; mais celle-ci peut néanmoins y être constatée également. Le travail d'abréviation n'a pas non plus pu se donner ici aussi libre carrière que dans le livre des *Juges*, composé d'une série de tableaux, sans lien organique. Toutes les différentes parties des livres de *Samuel* auront formé, déjà plus anciennement, un tout bien compact, où l'histoire de Saül et celle de David s'entre-

1) Dillmann, *Numeri, Deuteronomium u. Josua*, p. 441, 617, 625; Kuenen, *ouv. cité*, I, p. 151 sqq.; Stade, *ouv. cité*, I, p. 64 s.; Cornill, *ouv. cité*, § 15.

2) Comp. Kittel, *ouv. cité*, I, h. 59 sqq.

3) Cornill, *ouv. cité*, p. 81 s.

4) Kuenen, *ouv. cité*, II, p. 90 sqq.; Cornill, *ouv. cité*, p. 128 s.

5) Budde, *Die Bücher Richter u. Samuel*, p. 78 s., 90 sqq., 134 sqq., 155 sqq.; Cornill, *ouv. cité*, § 16; comp. Bleck-Wellhausen, *ouv. cité*, p. 181 sqq.; Stade, *ouv. cité*, I, p. 66 sqq.; Kuenen, *ouv. cité*, § 18 sqq.; Kittel, *ouv. cité*, § 30.

mêlaient intimement et où le voyant Samuel occupait une large place. Il aura été difficile d'y faire des éliminations de quelque importance, sans y produire un certain désordre. Pour atteindre son but, le rédacteur abréviateur s'est contenté d'en détacher un seul bloc, mais très considérable, tout le morceau qui s'étend de II *Sam.* IX à XX. Et il a remplacé les chapitres biffés par le résumé de II *Sam.* VIII [1].

C'est dans les livres des *Rois* que l'on constate le mieux la double tendance de l'école à la fois deutéronomiste et abréviatrice dont nous avons rencontré les traces dans les livres précédents. Le plus ancien rédacteur de ces livres, dont nous pouvons suivre le travail jusqu'au règne de Joïakim, renvoie constamment, depuis le schisme jusqu'à ce roi, aux Chroniques soit des rois d'Israël, soit des rois de Juda, et il ne nous fournit qu'un extrait tout sec de cette riche mine qui était à sa disposition. Aussi ne nous a-t-il laissé qu'un squelette de l'histoire des royaumes d'Israël et de Juda. Il ne devient plus abondant que lorsqu'il peut parler du temple, du culte ou des prophètes, objets qui seuls avaient un véritable intérêt pour lui. La règle uniforme d'après laquelle il juge le passé, c'est le code deutéronomique [2].

Nous savons que la première rédaction des livres des *Rois* remonte au delà de l'exil et nous avons constaté que *Deut.* I, 1-IV, 8, qui semble être le premier chapitre de notre épitomé, paraît aussi avoir été écrit avant la captivité. Nous sommes donc porté à croire que tout ce travail deutéronomiste et abréviateur date de la fin du VIIe siècle. Comme, d'un autre côté, le style et les conceptions de ces rédacteurs ont la plus grande analogie avec ceux de Jérémie, nous pensons que le prophète a participé à ce travail, qu'il en a peut-être été le principal inspirateur. Même abstraction faite de cette ressemblance du fond et de la forme que nous

1) Budde, *ouv. cité*, p. 169 sqq.; Cornill, *ouv. cité*, § 17 : comp. Bleck-Wellhausen, *ouv. cité*, p. 206 sqq.; Kuenen, *ouv. cité*, § 21 sqq.; Kittel, *ouv. cité*, § 31.

2) Cornill, *ouv. cité*, § 18; comp. Bleck-Wellhausen, *ouv. cité*, p. 231 sqq.; Kuenen, *ouv. cité*, § 24 sqq.; Kittel, *ouv. cité*, § 32, 51.

constatons de part et d'autre, on pourrait difficilement admettre qu'un tel travail a été accompli à Jérusalem, vers l'époque indiquée, sans que Jérémie, alors l'âme du parti jahviste, y eût une certaine part.

Si cette conjecture est fondée, on n'a plus lieu de s'étonner qu'un homme aussi actif que notre prophète ait pu disparaître, pendant une douzaine d'années, de la scène de l'histoire et renoncer au ministère de la parole, comme nous l'avons vu. Il se livrait, en effet, à un travail qui devait donner à ses idées un succès beaucoup plus grand que sa prédication. Ou plutôt, il se vouait à un nouveau genre de prédication. Le cachet imprimé par les rédacteurs à l'abrégé de l'histoire d'Israël dont nous avons indiqué les parties principales en a fait positivement des traités essentiellement parénétiques, des livres d'édification, renfermant des leçons pour le présent et pour l'avenir. Si Jérémie, comme membre ou chef de l'école qui a produit ces livres, a ainsi contribué à la publication du *Deutéronome* et des Premiers Prophètes, il est aussi fort naturel qu'il n'ait pas cru devoir parler, d'une manière plus spéciale, dans ses discours, soit du code, soit de la réforme de Josias, puisque le corps d'ouvrage auquel il collaborait renfermait ce code et le récit de sa promulgation par Moïse, ainsi que la relation de sa découverte sous Josias et de la réforme de ce roi.

M. Horst termine ses études sur le *Deutéronome*, en disant que le but qu'il a poursuivi a été de formuler des doutes, suggérés par la solution généralement admise du problème deutéronomique, qu'il ne faudrait pas y chercher l'expression de vues définitivement arrêtées, mais plutôt des points d'interrogation, qu'il s'est permis de poser [1]. Nous aimons à croire qu'un esprit aussi impartial, aussi exempt de parti-pris que lui, voudra bien reconnaître que nous avons dissipé un certain nombre de ses doutes et que plusieurs points d'interrogation posés par lui ont reçu, dans les pages précédentes, une réponse fort acceptable.

1) *Ouv. cité,* XXVII, p. 176.

Quant à nous, nous restons persuadé que la solution à laquelle l'école critique moderne s'est arrêtée concernant la découverte du code deutéronomique et la réforme de Josias, n'a pas été ébranlée par ses objections. Le mérite de son travail est d'avoir analysé le *Deutéronome* mieux qu'on ne l'avait fait avant lui, d'avoir ainsi contribué à détruire la légende de l'unité parfaite de ce livre, qui a trouvé des défenseurs jusque dans ces derniers temps. Mais si, à cet égard, il a rendu un service réel à la science, il nous paraît avoir fait fausse route, en cherchant à démontrer que beaucoup d'éléments de ce livre sont de basse date et ne proviennent que de l'époque de la Restauration. Et son tort capital est d'avoir mis en doute l'historicité de II *Rois* XXII s. Ce récit et la partie législative du *Deutéronome*, resteront, au contraire, comme ils le sont depuis un demi-siècle, le pivot solide de la critique de l'Ancien Testament et de l'histoire religieuse du peuple d'Israël.

C. PIEPENBRING.

LES

TROIS PRINCIPALES DIVINITÉS

MEXICAINES

QUETZALCOHUATL. — TEZCATLIPOCA. — HUITZILOPOCHTLI

Longtemps l'américanisme fut le prétexte de théories aussi folles tout au moins que celles émises à propos d'égyptologie dans les siècles qui précédèrent le nôtre. Ces théories avaient au moins un avantage, celui de rendre on ne peut plus simple l'étude des divinités adorées par les aborigènes du Nouveau-Monde; en effet, pour quelques-uns elles n'étaient que l'œuvre du démon et par conséquent étaient absolument insensées; pour d'autres qui se piquaient de plus de science elles représentaient tout simplement des transformations des dieux et déesses de l'Égypte, de l'Assyrie, de la Phénicie, de la Chine, de l'Inde ou de tout autre pays qu'il vous plaira, les civilisations du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou n'étant que des filles de l'une ou l'autre de ces civilisations de l'Ancien-Monde. Et cela vous était démontré à grand renfort de similitudes on ne peut plus frappantes, d'évidences innombrables et d'arguments fort ingénieux, mais dans lesquels on ne tenait compte des exigences les plus élémentaires de la méthode scientifique.

Enfin, mais de cela il y a encore très peu d'années, on voulut bien se décider à reconnaître que les civilisations américaines étaient autochtones et à déclarer que, quel que fût le pays d'où était venu l'animal *Homo americanus*, son organisation sociale, ses mœurs, ses langues, ses arts, ses religions, en un mot toute son évolution intellectuelle, avaient eu leurs débuts dans le continent que Colomb découvrit. Si la science avait tout à gagner à un tel changement de méthode, le mythologue y gagnait de

même... un gros supplément de travail; il lui était en effet interdit désormais de se contenter de très vagues à-peu-près et de se borner à la recherche des ressemblances qu'il était toujours possible de trouver entre les panthéons des deux mondes. Ses raisonnements doivent être fondés désormais sur des faits d'origine proprement américaine et procéder de l'interprétation rigoureuse des documents si mal connus dont nous disposons. Aussi, quelque grands qu'aient été les progrès accomplis en cette fin de siècle par l'étude des mythes et des dogmes devenue enfin la science des religions, l'américaniste doit, au début d'un travail quelconque sur les anciennes divinités du Nouveau-Monde, déclarer qu'il ne fait qu'une tentative d'interprétation des mythes, que cette interprétation est peut-être erronée, mais que, sans préjuger le sort qui lui est définitivement réservé, elle aura tout au moins un mérite, celui d'avoir aidé au déblaiement d'un terrain fort rempli d'obstacles. Cette déclaration, je la fais ici, bien que mes conclusions sur la nature des trois plus grandes divinités de l'ancien Mexique concordent absolument avec celles données par M. Albert Réville en son *Histoire des Religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou.*

Sur la foi de certains auteurs anciens, les contradictions que l'on constatait souvent entre diverses coutumes de l'antiquité mexicaine furent expliquées longtemps par une hypothèse dont la trop grande simplicité aurait dû cependant éveiller des défiances : les Mexicains auraient été civilisés par un peuple bien supérieur à eux, les Toltèques; de là les contradictions que l'on signalait. Ainsi l'un des dieux dont les noms sont en tête de cette étude, Quetzalcohuatl, ne voulait que des offrandes innocentes, fleurs et fruits, tandis que les deux autres exigeaient des sacrifices sanglants, des victimes humaines. Cet antagonisme capital était expliqué en considérant Quetzalcohuatl comme étant et étant seul un dieu toltèque. Aujourd'hui on ne croit plus guère aux Toltèques et plusieurs savants de haute valeur, parmi lesquels je citerai M. Daniel Brinton, ont démontré d'une façon presque absolue le caractère purement mythique de l'histoire prétendue de ces antiques civilisateurs.

Quoi qu'il en soit, un fait qui nous est révélé aussi bien par l'histoire que par les traditions religieuses, les mœurs et les arts, c'est que le Mexique fut d'abord habité par des tribus semi-civilisées (j'emploie ici le mot de civilisation dans son sens le plus vague; pour être exact, je devrais dire « tribus parvenues au stade moyen de la barbarie ») venues probablement des régions méridionales, du Chiapa ou du Guatémala par exemple. Des envahisseurs venus du nord et dont les migrations nous sont minutieusement racontées, non seulement par les historiens contemporains de la conquête ou postérieurs, mais aussi par des peintures ou des copies de peintures plus anciennes, des envahisseurs, dis-je, soumirent peu à peu ces tribus qui occupaient le pays du maguey. Parmi les nouveaux venus, beaucoup plus barbares que les vaincus, il y avait une tribu plus barbare, plus guerrière encore, qui établit sa suprématie et sur les vainqueurs et sur les vaincus.

Ainsi, aux diverses confédérations, probablement non aborigènes elles-mêmes et que quelques-uns considèrent comme d'origine soit maya, soit zapotèque, se substituèrent d'abord les confédérations chichimèques, puis celles-ci se virent, elles aussi, enlever le pouvoir par la confédération aztèque. Aussi habiles politiques que les Romains qui emmenaient en leur Ville, honorés mais captifs en quelque sorte, les dieux des peuples soumis, les Aztèques firent place à côté de leur principale divinité nationale, Huitzilopochtli, dieu de la guerre, Mars farouche qui convenait si bien à leurs féroces instincts, non seulement au Tezcatlipuca, plus épouvantable encore, mais moins amoureux des batailles, qui dirigeait le panthéon de leurs frères mexicains, les Chichimèques, mais aussi à l'habile, intelligent et très pacifique Quetzalcohuatl que les vaincus, énervés par les trop longs bienfaits d'une civilisation déjà assez avancée, avaient placé au sommet de leur Olympe.

L'attribution de chacune de ces trois divinités suprêmes à chacune de ces trois classes, de ces trois couches successives de populations, est bien démontrée par les sièges de leurs cultes. Tandis qu'à Tenochtitlan, la triomphante capitale aztèque, ruisselait de sang la statue d'Huitzilopochtli, des sacrifices sanglants

en l'honneur de Tezcatlipoca déshonoraient aussi son ancienne suzeraine devenue son humble associée, Tezcuco, la citadelle chichimèque. A Cholula, au contraire, dans cette cité antique dont les légendes attribuaient la fondation aux mythiques Toltèques chassés par Tezcatlipoca de la solaire Tullan, dans cette éternelle ennemie, momentanément soumise mais toujours indomptée, du nom mexicain et de la suprématie aztèque, Quetzalcohuatl était le dieu des tribus opprimées. C'est à cette haine des vaincus pour leurs vainqueurs et pour les dieux de ceux-ci que Cortez dut sa conquête et le christianisme ses premiers progrès.

Voyons maintenant ce qu'était ce mystérieux Quetzalcohuatl qui sous les noms, linguistiquement identiques, de Cukulcan et de Gucumatz était adoré aussi par les Mayas, les Quichés, les Cakchiquels et d'autres confédérations de l'Amérique centrale. Voyons aussi ce qu'étaient Huitzilopochtli et Tezcatlipoca, ces deux dieux proches parents et par leurs attributs et par leurs symboles et par leurs rôles et surtout par la proche parenté des hommes qui les avaient créés.

Décrivons d'abord d'une façon un peu détaillée leurs formes visibles, leurs idoles.

Bien que parfois on trouve Quetzalcohuatl sous la forme d'un serpent emplumé, ce n'est point là une représentation du dieu ; ce n'est, comme nous le verrons un peu plus loin, que son nom, son signe dans l'écriture. Sa principale statue se trouvait à Cholula, dans une grande place, en un temple de forme ronde, très haut et à degrés très étroits. La porte de l'obscur sanctuaire était la gueule, répugnante et épouvantable à voir, d'un serpent dont les dents et les mâchoires étaient en relief. A l'intérieur, l'idole, entourée d'étoffes précieuses de couleurs variées, de riches ouvrages de plumes, d'or, d'argent, de joyaux, représentait un homme tenant à la main droite un bâton en bois, recourbé en forme de crosse, couvert de pierreries et emplumé[1], et à la main gauche un bouclier rond avec une figure

1) Les plumes (*quetzalli*) de ce bâton étaient les longues et flexibles plumes vert foncé à reflets dorés de la queue du *Pharomacrus Mocinno* (*Trogonides*), l'oiseau quetzal des Mexicains ; ces plumes constituaient la parure la plus recherchée.

à cinq angles. Sur sa tête se dressait, terminée en pointe, une mitre de papier empanachée et tachetée. La figure et le corps étaient noirs (chez certaines statues, la face était cachée par un masque en forme de tête d'oiseau, sur le bec rouge duquel était une crête pleine de verrues, et qui avait plusieurs rangées de dents au travers desquelles pendait en dehors la langue). A un collier d'or étaient suspendus de magnifiques petits coquillages marins. Il avait aux oreilles des turquoises. Un panache de *quetzalli* retombait sur ses épaules. Ses jambes couvertes d'or portaient des bas en peau de tigre ornés de coquillages. Il était chaussé de sandales teintes d'un enduit noir mêlé de marcassite. Quelques-unes de ses statues lui mettaient une faux à la main droite.

Dès légendes fort curieuses et qu'on retrouve sans aucun changement en Amérique centrale représentent Quetzalcohuatl et dix-neuf compagnons sous la forme d'hommes blancs, têtes nues, à grandes barbes rondes, à longs cheveux noirs, ayant de grands yeux et un maintien à la fois grave et majestueux, et portant de longues tuniques noires semées de croix rouges.

En outre de ce temple principal, il y avait à Cholula nombre de petits *teocalli* (divines maisons) consacrés à Quetzalcohuatl par des pueblos parfois très éloignés.

Tezcatlipoca était, ai-je dit, principalement honoré à Tezcuco. Son temple se trouvait dans l'un des six quartiers ou *barrios* de cette ville, celui de la phratrie des Huitznahuac dont il était plus spécialement le protecteur. Au sommet du temple sa chapelle obscure était tendue de belles étoffes de diverses couleurs; de son antre ténébreux le dieu, assis sur un piédestal et ayant un dais magnifique au-dessus de la tête, semblait guetter ses victimes. Devant lui une sorte d'autel ou plutôt de table ornementale était couvert de riches tissus. L'idole gigantesque en *iztli*, pierre noire fort brillante, variété d'obsidienne, pierre très estimée pour son clivage et appelé *teotetl* « pierre divine », l'idole, dis-je, représentait un jeune homme dont les yeux brillaient d'un insoutenable éclat. Il tenait constamment ses regards fixés sur ce qu'on appelait son *itlachia* « voyeur », miroir circulaire très brillant, en or bruni, semé d'yeux d'or et orné de magnifique plumes vertes,

azurées et jaunes. Il portait des boucles d'oreilles en argent et des bracelets en or. Ses cheveux étaient réunis en une queue maintenue par une large bande d'or à laquelle était suspendue une oreille de même métal, et sur laquelle étaient peintes des sortes de larmes, de fumées, représentant les paroles, les prières. Sa tête était ornée de nombreuses plumes rouges et vertes.

Un tube de cristal, le *tentetl,* auquel une plume verte ou bleue qu'il renfermait donnait l'apparence d'une émeraude ou d'une turquoise, traversait sa lèvre inférieure. Sa main droite tenait un dard prêt à être jeté avec un lance-traits en cuir. Un grand collier d'or lui couvrait toute la poitrine. Sur ses épaules était élégamment jeté un grand manteau noir et blanc, orné de plumes et frangé de rosettes rouges, blanches et noires. A son nombril un chalchiuite, pierre précieuse verte. A son pied droit était attaché un pied de devant de daim. Sur chacun de ses pieds vingt grelots en or.

Certaines statues remplacent dans la main gauche de Tezcatlipoca son voyeur par un bouclier orné de cinq pommes de pin et d'où sortent quatre dards; la tête est alors pleine de plumes de cailles. Parfois le dieu est assis sur une chaise à dossier entourée d'une courtine rouge où sont peints en blanc et en noir des crânes et des os. Lorsque la pierre manquait, l'idole était de bois. Dans les manuscrits, ce dieu porte fréquemment dans le dos, en guise de bannière, le *Xiuh-Cohuatl* « céleste serpent », sorte de pièce rectangulaire sur laquelle un crâne se détache du milieu d'une mare de sang; en outre son visage est traversé de barres alternativement jaunes et noires et sur le front se dresse une sorte de langue, l'*ez-pizatli* « souffle rouge », formée des plumes rouge-feu de la queue de l'oiseau-mouche. Quelquefois Tezcatlipoca était symbolisé par le bec et les ongles crochus d'un coq ou d'un aigle.

Dans chaque pueblo, Tezcatlipoca pouvait, lorsque dans ses pérégrinations nocturnes il cherchait des victimes en jouant de son symbolique sifflet de terre cuite aux sons aigus, se reposer sur les *momoztli* de chaque carrefour. Ces « places d'attente », appelées aussi *ichialcoa* « où il guette », étaient des bancs de

pierre cachés par de vertes ramures que l'on renouvelait tous les cinq jours. De là il se jetait sur le malheureux qui passait près de lui; si cependant l'assailli était un hardi compagnon pouvant faire tête jusqu'à l'aube, le dieu promettait à ce brave de grandes richesses, afin de pouvoir s'échapper avant que la lumière du jour vînt éclairer ses traits épouvantables.

Il reste encore à décrire Huitzilopochtli. Le grand temple de Mexico n'était en réalité qu'un amas de constructions couvrant un carré de 20 brasses de côté. Au milieu, le teocalli le plus important et le plus élevé était divisé au sommet en deux petits teocallis surmontés chacun d'une chapelle dont les riches boiseries étaient semées de perles fines, de plaques d'or enchâssées avec le bitume *tzacutli*, de poissons, de fleurs et de roses en mosaïque, de turquoises, d'améthystes, d'émeraudes, de calcédoines, etc. Dans la principale chapelle était la statue de Huitzilopochtli; dans l'autre celle d'un dieu chthonien, *Tlaloc* (de *tlalli* « terre »), qui habitait les monts et commandait aux pluies, que Sahagun et plusieurs autres appellent la plus ancienne divinité de la contrée et qui devait, en effet, avoir été le dieu primitif des primitifs habitants non civilisés du pays. Devant chaque statue, le *techcatl*, pierre ronde en forme de billot, ruisselait toujours du sang des victimes. Auprès de Huitzilopochtli, une statue plus petite, probablement celle de son double, de son lieutenant, Paynal, lui présentait une lance courte et une rondache très richement ornée de pierreries et de métaux précieux. La gigantesque statue d'Huitzilopochtli était en obsidienne noire bien polie, toute couverte d'or, d'argent, de perles, de nacre, de gemmes, qu'on y avait fait adhérer à l'aide d'une pâte faite avec des racines farineuses. De son cou tombait sur sa poitrine un large collier d'or auquel pendaient dix cœurs d'hommes en métaux précieux et surmontés de pierreries bleues. Sur sa nuque grimaçait une affreuse tête de mort. A la main gauche il tenait le bouclier *Tehuehueli*. Une peau d'ocelot cachait en partie les plumes de colibri dont était couverte sa jambe gauche. Une grosse couleuvre d'or *Xiuh-Cohuatl* « céleste serpent » lui servait de ceinture. Sa ceinture était composée de plumes vertes de la queue de l'oiseau

quetzaltototl. Huitzilopochtli reposait sur le *teoïcpalli,* siège sacré rectangulaire, fait de joncs et de roseaux azurés et terminé par des têtes de serpents aux quatre extrémités.

Les idoles et leurs temples étant décrits, cherchons maintenant à définir le rôle de ces divinités et à trouver leurs origines.

Il est pour ces trois dieux une très ancienne traduction de leurs noms : la voici. Huitzilopochtli serait composé de *huitzitzilin* « le colibri » et d'*opochtli* « le côté gauche » et signifierait « le colibri gaucher ». Tezcatlipoca se décomposerait en *tezcatl* « le miroir » et *poca* « fumant » ; ce serait donc « le miroir fumant ». Enfin dans *Quetzalcohuatl* on trouve *quetzalli,* « plumes (du quetzal) », et *cohuatl* « le serpent », d'où le sens de « serpent emplumé » ; en maya Cukulcan et en cakchiquel Gucumatz peuvent se décomposer de la même façon et donner aussi la traduction « serpent emplumé ».

On a d'abord remarqué qu'au Mexique les gens gauchers étaient considérés comme plus adroits, que par conséquent l'épithète de gaucher était presque synonyme de celle d'adroit, et qu'un miroir qui semble fumer sous les baisers d'un soleil de feu est un brillant miroir. De là pour les noms de nos trois divinités les traductions : Colibri gaucher ou adroit, Miroir brillant, Serpent emplumé. Sont-ce bien là des traductions définitives ? Je ne le crois pas.

Huitzilopochtli, dieu de la guerre, toujours affamé de carnage, altéré de sang, fut le conducteur, le guide des émigrants aztèques depuis leur pays mythique, Aztlan, dans le lointain septentrion, jusqu'à Mexico. C'est lui ou plus exactement son idole qui parlait par la bouche de ses *teotlamacazque* « serviteurs du dieu », de ses prêtres porteurs ; et dès que ses adorateurs voulaient faire halte un peu longuement, il leur ordonnait de marcher, de marcher encore, de marcher toujours. Ce sont ses instincts féroces, ses épouvantables appétits, qui inspiraient ses fidèles et leur permettaient d'épouvanter même leurs vainqueurs. C'est vers le sud, c'est-à-dire vers le pays des belles demeures, vers la vallée aux riches moissons, aux vastes et poissonneux lacs, vers la civilisation, vers la lumière pour employer une expression très caractéristique

de ces peuples, qu'il guide la marche et ce n'est qu'au but de la course, sur le riche plateau de l'Anahuac qu'il cessera de tendre son bras, son bras gauche vers le sud, comme nous le prouve son nom Huitz-iloa-opochtli « Sud-tournée-gauche ». Le dieu est donc « le Gaucher tourné vers le sud » ou si l'on préfère « l'Adroit tourné vers le sud ». Ce nom était quelque peu difficile à exprimer dans l'écriture par rébus des Mexicains ; aussi, agissant en cette occasion comme ils le firent maintes fois [1], ils décomposèrent le nom du dieu d'une façon plus commode pour les scribes et pour les statuaires en *Huitzitzilin-opochtli* « le colibri gaucher » ; il suffit désormais aux uns et aux autres d'orner de plumes la cuisse gauche du dieu pour que tout le monde le reconnût. Ce n'était pas d'ailleurs un mauvais choix comme attribut du dieu des combats que celui du vaillant, du belliqueux, bien que minuscule, colibri, qui attaque sans hésiter des oiseaux beaucoup plus gros que lui et fait aux insectes une guerre sans trêve, sans repos; ce vivant écrin de pierreries, cette émeraude, ce saphir, ce rubis, ce « rayon de feu », ce « cheveu du soleil », pouvait fort bien représenter auprès des lourds et ternes humains une divinité solaire. C'est qu'en effet Huitzilopochtli est le soleil de la belle saison, le soleil qui préside aux moissons, celui dont l'association au ciel comme sur le grand teocalli de Mexico avec Tlaloc, le dieu de la pluie, assure la fertilité de la terre. Il s'appelle aussi *Ilhuicatl-Xoxouhqui* « ciel bleu » ; c'est la couleur du firmament durant son règne. Son visage, bleu lui aussi, est barré par les nuages noirs, dont il est toujours l'Indra vainqueur. Lui, le protecteur des guerriers terrestres, est le grand guerrier céleste ; lorsque ses innombrables ennemis, les Centzonhuitznahua, les quatre cents (centzontli) sages (nahua) du sud (huitz), les nuages amoncelés, viennent du midi l'attaquer dans le sein de sa mère, l'aurore, aussitôt il apparaît tout armé, d'un bleu éblouissant, orné des rutilantes plumes de l'oiseau-mouche et de pierreries étincelantes,

1) Faut-il que je rappelle l'exemple pour ainsi dire classique fourni par le nom du quatrième roi de Mexico, *Itzcohuatl*, qui dans les tribus de Lorenzana et dans toutes les peintures populaires est écrit *Itzli-cohuatl* « flèche-serpent », tandis que le *Codex Vergara* le décompose en *Itzl-co-atl* « flèche-vase-eau »?

dans toute la splendeur du soleil levant; contre ceux qui l'assaillent lâchement il lance le Xiuh-Cohuatl, le céleste serpent, l'éclair fulgurant; presque tous ses ennemis sont tués et leur sang s'épand sur la terre comme le lait des vaches célestes de l'Inde; ceux, très peu nombreux, qui peuvent échapper à ses coups sont ceux qui s'enfuient à Uitztlampa « vers le sud », c'est-à-dire qui s'en retournent au plus vite là d'où ils étaient venus.

Sa mère est *Coatlicue* « la femme serpent » ou *Coatlantana* « notre mère du lieu des serpents »; c'est la déesse des fleurs et c'est d'elle que naît chaque année, en s'incarnant sous la forme d'une touffe de plumes, le bienfaisant soleil qui doit couvrir la terre de fleurs et remplir l'air de plumes, c'est-à-dire d'oiseaux. Sa mère balayait la montagne, nous dit Sahagun; c'est en effet sur les montagnes qui bornent l'horizon à l'orient que chaque matin apparaît le divin régulateur; si nous avions affaire à un peuple venu de l'est de la Sierra Madre, de la côte du Golfe, c'est sur mer et non sur un mont que naîtrait le dieu.

Les trois principales fêtes célébrées chaque année en l'honneur d'Huitzilopochtli s'accordent bien avec son rôle de soleil fécondant. La première était célébrée en mai, dès que la saison des pluies mettait un terme à une trop longue sécheresse; ce jour-là « Huitzilopochtli arrivait » et on lui demandait la pluie bienfaisante; on s'était préparé à le recevoir par la tristesse, la pénitence, images de la sécheresse. Un autre symbole de la désolation, disparue maintenant, était fourni par la corde de tiges de maïs desséchées avec laquelle les jeunes gens entouraient les litières des dieux et par les couronnes de maïs sec qu'ils portaient sur leurs têtes. Cette fête était malheureusement souillée de sang humain. La seconde fête,à la fin de juillet, célébrait la fin des grandes pluies; on peignait d'un bleu semblable à l'azur du ciel, alors dans toute sa beauté, le front et le siège du dieu. La troisième fête symbolisait à tous les regards la mort du bon soleil et de la végétation; une statue en pâte de Huitzilopochtli était percée d'une flèche au cœur, et, en en mangeant les morceaux, les fidèles s'assimilaient en quelque sorte le double du dieu qui allait partir et pensaient assurer son retour.

Heureux s'ils n'avaient jamais communié que de cette façon!

Tezcatlipoca, véritable Jupiter, mais Jupiter nuisible, de l'Olympe mexicain, était partout et voyait tout dans son miroir (tezcatl) brillant (popoca). Suprême régulateur du monde, dispensateur des richesses, dieu de la pénitence et de la stérilité, maître de la vie et de la mort, créateur des épidémies, inventeur des boissons enivrantes, secret instigateur des discordes, il exigeait les prières des mortels, bien différent en cela de ses célestes confrères qui se contentaient de ce qu'on voulait bien leur donner; ces prières, l'oreille d'or suspendue au bandeau de sa chevelure daignait parfois les écouter. Toujours le dard que tenait sa main droite était prêt à lancer aux humains la maladie ou la mort et cela dans toutes les directions, comme le montraient les quatre dards de sa main gauche. Et, pour atteindre ses victimes il ne lui suffisait pas d'être d'une excessive rapidité que symbolisait le pied de daim attaché à son pied droit; il allait encore, après avoir jeté dans les esprits le trouble et la terreur par les notes stridentes de son sifflet de terre cuite, se mettre à l'affût à ses places d'attente. Ce rôle de régulateur suprême, Tezcatlipoca ne le remplissait pas tout d'abord; ce n'est que peu à peu, par une extension naturelle et progressive de son rôle primitif, que l'on en vint à le proclamer grand dispensateur de tout mal et par suite de tout bien.

Primitivement, en effet, Tezcatlipoca n'était que le soleil malfaisant, le desséchant et stérile successeur annuel de Huitzilopochtli. L'air est froid; pas une goutte d'eau ne tombe; la terre est dépouillée. La nature entière est triste, alors que de ses rayons l'éclaire mais jamais ne la caresse le sévère, l'immuable soleil d'hiver. Dans la marche même des Huitznahuac, ses adorateurs, venus du nord et se dirigeant vers l'Anahuac, ne s'arrêtant qu'à Tezcuco, lorsque leur dieu enfin ne les presse plus de marcher et devient silencieux, il y a je ne sais quoi de fatal qu'on ne retrouve pas dans l'histoire des migrations très souvent accidentées des Aztèques et de leur Huitzilopochtli.

A cause de cette régularité, de cette fatalité, que dénonçaient tous ses actes, il ne pouvait mourir ou plutôt il n'avait pas besoin

de mourir comme le dieu-colibri; s'étant donné à lui-même la mission, la consigne pourrait-on dire, de partir à telle époque et de revenir à telle autre, il ne pouvait faire autrement que de s'obéir.

C'est aussi cette régularité, cette fatalité, cette impassibilité, jointes à sa malfaisance qui, peu à peu, firent de lui non pas un dieu unique mais un dieu suprême, réunissant presque tous les pouvoirs entre ses mains; aussi l'appelait-on Moyocoyatzin « celui qui fait ce qu'il veut » et Titlacahuan « dont nous sommes les serviteurs »; le mal qu'il causait lui fit donner les divers noms de Yaotzin « l'ennemi », Necoc-Yeotl « l'ennemi des deux côtés (de tout le monde) », de Nezahualpilli « le chef affamé », etc., etc. Il avait toujours un représentant vivant, prisonnier de guerre qu'on sacrifiait à la grande fête de mai et qu'on mangeait après l'avoir laissé vivre pendant toute une année au milieu d'honneurs divins.

Quetzalcohuatl était le dieu du vent; c'est ce que nous apprend Sahagun. Bien que l'on puisse considérer le serpent (cohuatl) comme le symbole des vents furieux, des tourbillons, et les plumes (quetzalli) comme celui des zéphyrs, je crois cependant que la traduction Serpent emplumé ne nous offre qu'un sens non primitif obtenu comme celui de Colibri gaucher par voie de rébus; ce sens secondaire a donné naissance aux diverses représentations de ce dieu sous la forme d'un serpent emplumé, mais rien dans son histoire ne justifie cette interprétation. Le véritable sens de *cohuatl* n'est pas ici « serpent » mais « bâton », et Quetzalcohuatl tire son nom du bâton emplumé qu'il tient à la main comme Tezcatlipoca tire le sien de son miroir brillant. C'est que ce bâton emplumé est vraiment un symbole du dieu. Ce bâton recourbé en forme de crosse n'est-il pas à la fois le soutien et l'emblème des intentions pacifiques des marchands dont, à Cholula, Quetzalcohuatl était le divin protecteur[1]. N'est-ce pas d'ailleurs un commerçant, ce dieu qui, comme ceux qu'il pa-

1) Assez souvent on trouve ce bâton recourbé tantôt en tête de serpent, tantôt en simple crosse; c'est bien là une preuve à l'appui de notre dire.

tronne, introduit partout où il va la connaissance des arts utiles : confection des manteaux de plumes, fonte des métaux, taille des pierres, culture du maïs, etc. ? Plus que tout autre homme peut-être, le marchand a besoin de bien connaître les divisions du temps et d'être protégé dans sa personne et dans ses biens par de bonnes lois ; aussi son Bâton, son Soutien, lui donna le calendrier et un code. Dans ses longues pérégrinations, ce voyageur rencontre bien des dieux, bien des légendes, bien des dogmes ; sa propre croyance s'émousse quelque peu, la tolérance pénètre en son cœur et les sacrifices humains lui répugnent bientôt; c'est pourquoi il les fait interdire par le dieu qu'il a créé[1]. Il est d'ailleurs lui-même un grand voyageur, ce Quetzalcohuatl, aussi bien dans sa vie atmosphérique, dans laquelle, divin *balayeur* des régions du ciel, il ouvre les voies au dieu de la pluie, soufflant d'abord de l'orient, du pays où naquit le soleil dont il est le fils, puis du nord, puis de l'ouest, puis du sud, et enfin à nouveau de l'est, soit dans la légende mythique de sa vie terrestre pendant laquelle il vient, toujours comme fils du soleil, de l'orient et va à Tullan « la cité solaire », en est chassé par le froid et morose soleil d'hiver, Tezcatlipoca, et retourne là d'où il est parti, monté sur le coatlapechtli, radeau formé de bâtons à têtes de serpents comme la litière de Tezcatlipoca et non pas plancher de serpents comme on l'a souvent traduit.

Le Père Sahagun a raison. Quetzalcohuatl est un dieu du vent. Puisqu'il vient de l'orient et y retourne, il ne peut être, comme l'ont prétendu quelques-uns, une divinité solaire. C'est le vent d'est dont l'hiéroglyphe est le masque : une tête d'oiseau dont la langue pend au dehors. Ses fonctions atmosphériques lui méritèrent divers surnoms : *Ehecatl* « le souffle », *Tohil* « le bourdonnant », *Naniecalt* « le chef des quatre vents », etc. Une question intéressante mais dont l'étude dépasserait les bornes de ce travail serait de rechercher les relations naturelles qui unissent le dieu du vent Quetzalcohuatl avec ses divers avatars,

1) Par une inconséquence monstrueuse mais qui s'explique par l'influence mexicaine, on sacrifiait, même à Cholula, des victimes humaines sur l'autel de Quetzalcohuatl.

Huemac, Eecatl et autres. Quant au Quetzalcohuatl blanc et barbu, je crois que la prudence oblige les américanistes à ne pas s'en occuper de quelque temps.

Une hypothèse pour finir. Dans le manuscrit maya, conservé à la Bibliothèque de Dresde et connu sous le nom de *Codex Dresdensis*, on trouve, aux pages 27 et 28 de l'édition Förstemann, la scène suivante : Un homme à œil serpentin et à nez court fait des offrandes à un bâton (?), un arbre de vie (?), semé de signes semblables à celui noté *Cu* dans l'alphabet chrétien de Diego de Landa et surmonté d'un serpent ; des plumes et un manteau de plumes semblent couvrir le sommet de cet arbre. Aurions-nous là le Bâton emplumé dont je parlais plus haut et Cukulcan, le Quetzalcohuatl yucatèque, ou plutôt son prêtre?

Georges Raynaud.

CONTES BOUDDHIQUES

LÉGENDE DE VIDÛDABHA

COMMENTAIRE DU VERS XLVII DU DHAMMAPADA

L'homme à l'esprit convoiteux, précisément quand il cueille des fleurs, la mort le prend et l'emporte comme fait l'inondation du village endormi.

Cet enseignement du Dhamma, le Maître l'a raconté à Sâvatthi, concernant la mort de Vidûdabha englouti avec ses compagnons par le torrent. Et voici la narration :

A Sâvatthi, vivait le prince Pasenadi, fils du roi des Mahâkosalas ; à Vesâli, Mahâli, prince de la famille des Licchavis ; à Kusinârâ, Bandhula, fils du roi des Mallas. Tous trois, dans le but d'acquérir l'instruction auprès d'un maître illustre, se rendirent à Takkasilâ. En dehors de la ville, près d'un arbre sâla, ils se rencontrèrent; mutuellement, ils se disent le but de leur voyage, leur famille, leur nom. Ils deviennent compagnons, vont ensemble chez le maître, et, bientôt instruits dans les sciences, ils vont près du maître prendre congé : chacun s'en alla de son côté dans son pays.

Le prince Pasenadi montra son habileté à son père, qui, joyeux, le consacra roi.

Le prince Mahâli montra son instruction aux Licchavis ; il la montra avec une grande énergie, et ses yeux, s'étant brisés, s'éteignirent. Les rois des Licchavis dirent alors : « Hélas, le grand maître a perdu la vue : nous l'embrasserons, nous le servirons ! » Ils lui donnèrent, en une fois, un secours de cent mille pièces de monnaie ; et avec cette somme, il vivait enseignant les arts aux cinq cents jeunes princes de la famille des Licchavis.

Quant à Bandhula, les princes de la famille Malla avaient pris des bambous en bottes de soixante tiges chacune ; ils avaient

placé au milieu des morceaux de fer, avaient dressé et fait tenir debout les soixante bottes. Alors on dit à Bandhula de les couper. Le prince sauta un espace de quatre-vingts coudées ; il revint en coupant avec son épée ; mais il entendit dans la dernière botte le son métallique du morceau de fer. Il demanda ce que c'était, et apprenant qu'on avait mis dans toutes les bottes un morceau de fer, il jeta son épée et se mit à pleurer : « Parmi tant de parents et d'amis, pas un seul ne m'a fait l'amitié de me le dire, et certainement, si je l'avais su, j'aurais coupé sans provoquer le bruit du fer. » Il alla raconter l'événement à son père et à sa mère, disant : « Je les ferai tous mourir et je régnerai. » Ils lui répondirent : « Fils, c'est un royaume héréditaire ; il n'est pas possible de faire ce que tu dis », et ils le dissuadèrent de différentes façons.

« Dans ce cas, répondit-il, je vais aller chez mon ami » ; et il partit pour Sâvatthi. Le roi Pasenadi, à la nouvelle de son arrivée, vint a sa rencontre, le fit entrer en ville avec beaucoup d'honneurs et l'éleva au rang de chef de l'armée (senâpati). Bandhula fit venir son père et sa mère et demeura dans la ville.

Un jour, le roi, étant sur la terrasse du palais, regardait en bas dans une rue. Il vit des milliers de bhikkhus qui se rendaient pour les repas dans les maisons d'Anâthapiṇḍika, de Cûlaanâthapiṇḍika, de Visâkhâ et de Suppavâsâ. Il demanda : « Où vont ces vénérables ? » On lui dit : « Seigneur, dans la maison d'Anâthapiṇḍika régulièrement pour avoir des vivres et des remèdes, se rendent chaque jour deux mille bhikkhus ; cinq cents vont chez Cûlaanâthapiṇḍika ; autant chez Visâkhâ et chez Suppavâsâ. » Alors, désireux lui aussi de servir la congrégation des bhikkhus, il se rendit au monastère et il invita le Maître avec mille bhikkhus ; pendant sept jours il leur donna ; le septième jour, saluant, il dit au Maître : « Venez régulièrement prendre l'aumône avec cinq cents bhikkhus. » Le maître dit : « Grand roi, les Bouddhas ne prennent pas régulièrement l'aumône dans le même lieu : car beaucoup désirent que les Bouddhas viennent chez eux ». — « Alors, dit le roi, envoyez-moi régulièrement un bhikkhu. » Le Maître désigna le thera Ânanda.

Le roi, quand fut arrivée la congrégation des bhikkhus avec leurs vases à aumône, n'eut garde de commander : « Que tels (serviteurs) offrent la nourriture aux bhikkhus. » Pendant sept jours il offrit lui-même la nourriture. Le huitième jour, ayant l'esprit troublé, il fut en retard.

Les bhikkhus dirent : « Dans un palais, les (serviteurs) ne peuvent, sans ordre, préparer les sièges, faire asseoir les bhikkhus et leur offrir la nourriture. » Et beaucoup s'en allèrent, disant : « Nous ne pourrons pas rester ici. »

Le deuxième jour, le roi fut encore en retard et le deuxième jour beaucoup partirent. Le troisième jour, il fut encore en retard et tous se retirèrent, laissant seul le thera Ânanda.

Les hommes chargés de mérites, en effet, ne subissent pas la domination des circonstances et conservent la paix religieuse dans les familles.

Le Tathâgata avait deux Grands Auditeurs, le thera Sâriputta et le thera Mahâmoggallâna; deux Grandes Auditrices, Khemâ et Uppalavaṇṇâ; parmi les laïcs, le maître de maison Citta et l'anachorète Hatthaka ; parmi les laïques, Ve*l*ukaṇḍakinandamâtâ et Khujjuttarâ. Tous les auditeurs, à commencer par ces huit personnes, après avoir passé par différents stades, en peu de temps, par la pratique des dix perfections, chargés de mérite, formèrent la résolution de devenir Bouddhas. Et le thera Ânanda, lui aussi, ayant pratiqué une perfection pendant un millier de centaines de kappas, ayant la résolution prise de devenir Bouddha, chargé de mérites, n'étant pas soumis à la domination des circonstances, veillait sur la foi de (cette) famille.

Les (serviteurs) firent asseoir Ânanda qui était seul, et le servirent. Le roi, à l'heure où les bhikkhus devaient être partis, vint et voyant les divers aliments encore intacts, demanda : « Les vénérables ne sont-ils pas venus? — Seigneur, seul le thera Ânanda est venu. » A ces mots, le roi s'irrita contre les bhikkhus, pensant : « En vérité, quelle dépense ils m'ont fait faire ! J'irai auprès du Maître, je lui dirai : « Seigneur, j'ai préparé la nourriture pour cinq cents bhikkhus; seul, me dit-on, le thera Ânanda est venu; l'aumône préparée est restée où elle était placée et les

cinq cents bhikkhus n'ont pas paru dans ma maison. Pour quel motif ? »

Irrité contre les bhikkhus, il vint près du Maître et dit : « Seigneur, j'ai préparé l'aumône pour cinq cents bhikkhus ; seul, me dit-on, le thera Ânanda est venu ; l'aumône préparée est restée où elle était placée et les cinq cents bhikkhus n'ont pas paru dans ma maison. Pour quel motif? » — Le Maître, sans reconnaître les bhikkhus pour coupables, répondit : « Mes auditeurs n'ont pas confiance ; c'est pour cela qu'ils ne seront pas venus chez toi. »

Après avoir dit ces mots, il exposa les motifs pour lesquels on doit aller dans une famille et ceux pour lesquels on ne doit pas y aller ; et, s'adressant aux bhikkhus, il dit ce sutta :

« Il y a, ô bhikkhus, neuf caractères. Quand ils se rencontrent dans une famille, si l'on ne s'est pas rendu dans cette famille, il ne faut pas s'y rendre ; si l'on s'y est rendu, il ne faut pas s'y asseoir. Quels sont ces neuf caractères ? Ces familles ne se lèvent pas pour saluer d'une manière agréable ; elles ne saluent pas d'une manière agréable ; elles ne donnent pas un siège d'une manière agréable ; elles cachent ce qu'elles possèdent ; si même elles possèdent beaucoup, elles donnent peu ; si même elles possèdent des choses excellentes, elles en donnent de mauvaises ; elle donnent sans déférence et non avec déférence ; elles ne s'assoient pas pour écouter le Dhamma ; leur parole n'est pas conciliante. Quand ces neuf caractères se rencontrent dans une famille, si l'on ne s'est pas rendu dans cette famille, il ne faut pas s'y rendre : si l'on s'y est rendu, il ne faut pas s'y asseoir.

« Mais quand neuf autres caractères se rencontrent dans une famille, si l'on ne s'est pas rendu dans cette famille, il faut s'y rendre ; si l'on s'y est rendu, il faut s'y asseoir. Quels sont ces neuf caractères ? Ces familles se lèvent pour saluer d'une manière agréable ; elles saluent d'une manière agréable ; elles donnent un siège d'une manière agréable ; elles ne cachent pas ce qu'elles possèdent ; possédant beaucoup, elles donnent beaucoup ; possédant de bonnes choses, elles donnent de bonnes choses ;

elles donnent avec déférence et non sans déférence ; elles s'assoient pour écouter le Dhamma; leurs discours sont conciliants. Quand ces neuf caractères, ô bhikkhus, se rencontrent dans une famille, si l'on ne s'est pas rendu dans cette famille, il faut s'y rendre ; si l'on s'y est rendu, il faut s'y asseoir.

« C'est ainsi probablement, ô grand roi, que mes auditeurs, n'ayant pas confiance, n'ont pas été chez toi. Mais les sages des anciens temps, dans un lieu indigne de confiance, souffrant les agonies de la mort bien qu'ils fussent servis avec respect, ont pratiqué la confiance. »

« A quelle époque, seigneur? » demanda le roi.

Le Maître raconta l'histoire suivante :

Jadis, sous le règne de Brahmadatta de Bénarès, un roi nommé Kesavâ abandonna la royauté pour adopter la vie ascétique d'un Rishi; à sa suite cinq cents personnes renoncèrent au monde; il prit le nom de Kesavatâpasa, Kesavâ le pénitent ; son arrangeur de parures quitta le monde aussi, et, sous le nom de Kappaka, devint son disciple.

Kesavâ le pénitent, avec sa congrégation, vécut huit mois dans l'Himavat; puis il se rendit à Bénarès pour y passer la saison des pluies (?), et entra dans la ville pour demander l'aumône. Le roi, l'ayant aperçu, le fit asseoir et obtint la promesse que Késavâ demeurerait chez lui pendant quatre mois. Il le logea dans le parc, et lui-même, soir et matin, il allait pour le servir. Les autres pénitents, après être restés quelques jours, dirent à leur maître : « Nous sommes réveillés par les cris des éléphants ; nous sommes mal; nous partons. — Où allez-vous, mes enfants? demanda-t-il. — Dans l'Himavat. — Le roi, le jour de notre arrivée, a obtenu la promesse qu'on resterait chez lui pendant quatre mois. Comment pourrions-nous partir, mes enfants? — C'est vous, répondirent les pénitents, qui avez promis et sans nous en informer, nous ne pouvons plus rester ; nous demeurerons non loin d'ici, dans une résidence où nous pourrons avoir de vos nouvelles. » — Et saluant leur maître, ils partirent. Le maître resta seul avec le disciple Kappa. Quand le roi vint pour faire son service, il demanda : « Où sont les vénérables. » Kesavâ répondit :

« Ils ont dit qu'ils se trouvaient mal ici, et ils sont partis pour l'Himavat, ô grand roi! »

Cependant, Kappa lui-même, peu de temps après, se trouva mal chez le roi; bien que retenu à plusieurs reprises par le maître, il dit : « Je ne peux pas » et il partit. Il rejoignit les autres disciples, et fixa sa résidence à peu de distance, continuant à s'informer du maître.

Or, un jour, le maître qui regrettait ses disciples, fut frappé d'un mal intérieur. Le roi le fit soigner par les médecins, mais la maladie ne fut pas guérie. Le pénitent dit: « Grand roi, désirez vous ma guérison? — Seigneur, si je pouvais, je ferais à l'instant tout ce qui vous serait agréable! — Grand roi, s'il est vrai, renvoyez-moi auprès de mes disciples! » Le roi répondit: « Bien, seigneur »; il le fit coucher dans un lit et le renvoya avec Nârada et trois autres ministres qui devaient lui faire savoir des nouvelles du vénérable.

Le disciple Kappa, connaissant l'arrivée du maître, vint à sa rencontre. « Où demeurent les autres? demanda Kesavâ le pénitent. — Ils demeurent dans tel lieu, vénérable. » Les autres disciples, apprenant l'arrivée du maître, se réunirent en cet endroit; ils lui donnèrent de l'eau chaude et des fruits sauvages. A l'instant la maladie fut guérie et en quelques jours il avait repris une bonne couleur.

Nârada lui demanda :

« Abandonnant l'Indra des hommes qui comble tout désir, — comment le bienheureux Kesî se plaît-il dans l'ermitage de Kappa?

— « Les bois sont doux, les arbres sont agréables. — Les bonnes paroles de Kappa me charment, ô Nârada[1]!

— « Celui qui a mangé du riz cru et du riz bouilli, pur, saupoudré d'épices, — comment le commun riz sauvage, sans sel, peut-il lui plaire?

— « Agréable au goût ou non agréable, en petite ou en grande

1) En restituant le texte comme suit : Sâdûni santi aranñâni... Sucimam sûpasecanam. . samâkanivâra. Comparez *Bodhicaryâvatâra*, VIII, 26.

quantité, — (qu'importe,) s'il mange avec confiance? la confiance est la suprême saveur. »

Le Maître, ayant rapporté cet enseignement du Dhamma, identifia les personnages du Jâtaka : « Moggalâna était alors ce roi entouré de la congrégation des bhikkhus ; Sâriputta était Nârada, Ânanda le disciple Kappa, et moi-même j'étais Kesavâ le pénitent. C'est ainsi, ô grand roi, que ces anciens sages, souffrant les agonies de la mort, ont pratiqué la confiance ; mes auditeurs, au contraire, à ce que je pense, n'ont pas confiance vis-à-vis de toi. » — Tel fut le discours du Maître.

Le roi réfléchit : « Il importe que j'obtienne la confiance de la congrégation des bhikkhus. Comment y arriver? Il importe pour cela que j'aie, dans ma maison, une parente du parfait Bouddha. Si cela était, les jeunes gens, les novices diraient de moi : « C'est « un roi parent du parfait Bouddha » ; ils prendraient confiance en moi et viendraient régulièrement. Il faut que les Sâkiyas me donnent une de leurs filles. » Ayant pris cette résolution, il envoya des ambassadeurs chez les Sâkiyas. « Revenez, leur dit-il, après avoir constaté de quel prince Sâkiya est fille la femme (qu'on m'accordera). » Les ambassadeurs demandèrent une fille de la famille des Sâkiyas et les princes se réunirent : « Si nous refusons, dirent-ils, le roi, devenu notre ennemi, nous fera périr. Or, il ne nous est pas égal par la naissance. Que faire ? » Mahânâma dit : « J'ai la fille d'une de mes esclaves, nommée Vâsabhakhattiyâ, qui est très belle. Nous la lui donnerons. » Il dit aux ambassadeurs : « C'est bien, nous donnerons une fille au roi. »

Les ambassadeurs demandèrent : « De qui est-elle fille? » Mahânâma répondit : « C'est Vâsabhakhattiyâ, fille du prince Sâkiya Mahânâma, qui, lui-même, est le fils d'un oncle du parfait Bouddha. » Les ambassadeurs annoncèrent ces nouvelles au roi, qui leur dit : « S'il en est ainsi, c'est bien, amenez-la vite. Mais ces nobles sont orgueilleux; ils m'enverront quelque fille d'esclave. Amenez-la quand elle aura mangé en même temps que son père. » Les ambassadeurs, renvoyés une seconde fois, dirent : « Le roi désire qu'elle mange en même temps que son

père. » Mahânâma répondit : « Bien ! » Il la fit parer, l'appela à l'heure du repas et fit semblant de manger avec elle. Il la remit ensuite aux ambassadeurs.

Les envoyés revinrent à Sâvatthi avec Vâsabhakhattiyâ ; ils racontèrent tout au roi, qui, plein de joie, la mit à la tête de ses cinq cents femmes et la consacra reine. Peu de temps après, elle mit au monde un fils couleur d'or. Quand il fallut donner un nom à cet enfant, le roi envoya chez sa grand'mère pour dire : « Vâsabhakhattiyâ, la fille du roi des Sâkiyas, a un fils. Quel nom faut-il lui donner? » Le ministre chargé de ce message était un peu sourd ; il communiqua la demande à la grand'mère du roi, qui s'écria : « Vâsabhakhattiyâ, même avant la naissance d'un fils, avait dépassé tout le monde en faveur. Elle sera maintenant encore bien plus chère au roi. » Le ministre, qui était sourd, entendit *Viḍûḍabha* au lieu de *Vallabhâ* (chère), et, rentré chez le roi, il lui dit d'appeler son fils Viḍûḍabha. Le roi, pensant que c'était probablement un vieux nom de la famille, appela son fils Viḍûḍabha. Tandis qu'il était encore un enfant, le roi, pour plaire au Maître, lui confia la charge de chef d'armée. On l'élevait comme un prince royal. Quand il eut sept ans, il remarqua que les autres princes reçoivent des cadeaux de la famille de leur grand-père maternel, notamment des figurines représentant des chevaux et des éléphants. Il demanda à sa mère : « Maman, les autres reçoivent des cadeaux de la famille de leur grand-père maternel, à moi personne ne m'envoie rien. Est-ce que tu n'aurais pas de parents? » — La mère lui dit : « Mon fils, tu as pour grands-parents les rois des Sâkyas ; mais ils demeurent bien loin, c'est pour cela qu'ils ne t'envoient rien », et, disant ainsi, elle le trompait.

Quand il eut seize ans, il dit : « Maman, j'ai envie d'aller voir ta famille, celle de mon grand-père. » — Elle répondit : « Non, mon fils ; qu'est-ce que tu ferais là-bas? » Mais le jeune homme, malgré ses refus, insista et Vâsabhakhattiyâ consentit : « Pars, puisque tu le veux ! » — Avec le congé de son père, il partit accompagné d'une nombreuse escorte.

Vâsabhakhattiyâ le faisait précéder d'une lettre ; elle y disait :

« Je vis ici très heureusement, ne lui faites rien savoir à cause de mon mari. » Telle était sa demande. Les Sâkiyas, quand ils apprirent l'arrivée de Viḍûḍabha, pensèrent : « Il n'est pas possible de le saluer. » En conséquence, ils font partir à la campagne tous les jeunes princes plus jeunes que Viḍûḍabha, et quand celui-ci arrive à Kapila, ils se réunissent dans la maison du Maître : le jeune homme s'y rend. Ils lui désignent son grand-père, son oncle, ses autres parents : Viḍûḍabha vient les saluer tour à tour. Remarquant que personne ne lui rend son salut, il demande pourquoi. On lui répond que tous les princes Sâkiyas plus jeunes que lui sont à la campagne. On lui offre du reste une large hospitalité; et après être resté quelques jours, le jeune prince s'en allait avec son escorte.

Or, une esclave, qui lavait avec de l'eau et du lait le siège où Viḍûḍabha s'était assis dans la maison du Maître, poussa cette exclamation : « Voilà le siège où s'est assis le fils de l'esclave Vâsabhakhattiyâ! » Précisément, un homme de l'escorte qui avait oublié son épée, revint la chercher et il entendit cette exclamation sur le prince Viḍûḍabha. Il s'informe et raconte dans l'armée comme quoi le prince est le fils de Vâsabhakhattiyâ, une esclave du prince Sâkiya Mahânâma. Ce fut un scandale : « Vâsabhakhattiyâ est donc une fille d'esclave ! » Le prince, apprenant tout ceci, forma cette résolution : « Aujourd'hui, ils lavent avec de l'eau et du lait le siège où je m'assieds; moi, quand je serai devenu roi, je prendrai leur sang ruisselant à flots pour laver mon siège! » Il revint à Sâvatthi, les ministres racontèrent au roi ce qui s'était passé. Le roi, à cette pensée qu'on lui avait donné une fille d'esclave, plein de fureur contre les Sâkiyas, supprima les honneurs attribués à sa femme et à son fils, et les réduisit au rang d'esclaves.

Quelque temps après, le Maître vint dans la résidence royale et s'y assit. Le roi, venant le saluer, lui dit : « Seigneur, vos parents m'ont donné une fille d'esclave, je lui ai ôté ainsi qu'à son fils les honneurs qui lui étaient attribués, et lui accorde ce que l'on doit à une esclave. » Le Maître répondit : « Grand roi, les Sâkiyas ont fait un acte non convenable ; donnant une

femme, ils devaient la donner de caste égale. Mais d'autre part, je te le dis : Vâsabhakhattiyâ, fille de roi, a été consacrée dans la maison d'un roi noble ; Viḍûḍabha est né d'un roi noble. Que fait la famille de la mère? c'est la famille du père qui l'emporte »; et encore : « Les anciens sages ont donné à une pauvre ramasseuse de bois le rang de reine, et le fils qu'elle mit au monde fut roi de Bénarès, la ville de douze yojanas, et s'appela Kaṭṭhavâhana. » C'est ainsi qu'il lui raconta le Jâtaka de Kaṭṭhavâhana. Le roi ayant entendu cette explication du Dhamma, rasséréné à cette pensée que le sang du père l'emportait, rendit à la mère et à l'enfant leurs premiers honneurs.

Cependant, à Kusinârâ, la femme du chef d'armée Bandhula, Mallikâ, fille de Mallikâ, après de longs jours, restait sans enfants. Bandhula lui ordonna de retourner dans sa famille. « J'irai, dit-elle, après avoir vu le Maître »; et entrant dans le parc Jetavana, elle salua le Tathâgata et resta debout. « Où vas-tu? demanda le Maître. — Mon mari, seigneur, me renvoie dans ma famille. — Pourquoi? — Parce que je suis stérile, je n'ai pas d'enfant. — Si c'est pour cette raison, tu n'as pas à partir. Retourne ! » Pleine de joie, Mallikâ salua le Maître et rentra dans la maison. « Pourquoi es-tu revenue? lui demanda son mari. — Parce que le Dasabala m'a fait revenir », répondit-elle.

Bandhula pensa que le Maître, voyeur de loin, avait aperçu quelque motif, et il approuva. Peu de temps après elle devint enceinte et elle eut une envie. Elle en fit part à son mari, qui l'interrogea : « Seigneur, dit-elle, il est à Vesâlî un étang de lotus qui sert à la troupe des princes lors de la fête du couronnement des rois; j'ai envie d'y descendre, de m'y baigner et d'en boire l'eau. — C'est bien », dit Bandhula qui prit son arc aux mille vertus, fit monter sa femme sur son char, sortit de Sâvatthi et avec son char entra dans Vesâlî par la porte qu'on avait donnée à Mahâli le prince Licchavi. La demeure de Mahâli étant voisine de la porte, il entendit le bruit du char qui heurtait le seuil, et il pensa : « C'est le son du char de Bandhula; aujourd'hui il y aura danger pour les Licchavis. » Il y avait une bonne garde à

l'étang de lotus, à l'intérieur comme à l'extérieur ; au-dessus était étendu un filet en fer, qui fermait le passage aux oiseaux eux-mêmes. Cependant, le chef de l'armée Bandhula descend du char, met en fuite les gardes en les frappant avec un bâton, brise la grille en fer, fait baigner sa femme dans l'étang, s'y baigne lui-même, la reprend sur son char, sort de la ville et regagne le chemin par lequel il était venu.

Les gardes informent les Licchavis. Pleins de colère, les princes montent dans cinq cents chars, disant : « Nous allons prendre Bandhula le Malla. » Ils racontèrent à Mahâli ce qui arrivait. Celui-ci leur dit : « Ne partez pas, car il vous tuera tous. — Nous irons » répondirent-ils. — Dans ce cas, reprit Mahâli, revenez du moins quand vous verrez son char s'enfoncer jusqu'à l'essieu. Si vous ne revenez pas alors, vous entendrez devant vous comme le son de la foudre. A ce moment, revenez ; si vous ne revenez pas, vous verrez un trou dans l'avant de vos chars ; revenez de cette place, n'allez pas plus loin. » Malgré ce discours, ils se mirent à la poursuite.

Mallikâ, les apercevant, dit : « Les chars apparaissent. — C'est bien, répond son mari ; quand ils apparaîtront donnant l'illusion d'être un seul char, dis-le moi. » — Mallikâ, lorsque tous les chars apparurent comme s'il n'y en avait qu'un seul, dit : « Je vois l'avant d'un seul char. » Alors Bandhula : « C'est bien, dit-il, prends les rênes », et il lui donna les rênes, se tint debout sur le char et leva son arc : la roue du char entra dans le sol jusqu'au moyeu. Les Licchavis, même en voyant ceci, continuèrent. Leur ennemi, s'avançant un peu, banda son arc ; et il y eut comme le bruit de la foudre. Mais ils ne revinrent pas en arrière et continuèrent la poursuite. Bandhula, se tenant debout sur son char, lança une flèche. Cette flèche fit un trou dans l'avant des cinq cents chars, et traversa les cinq cents princes à l'endroit où l'on noue la ceinture. Puis elle entra dans le sol. Eux, sans savoir qu'ils étaient transpercés, poursuivaient en criant : « Holà ! arrête, arrête ! » et Bandhula, ayant arrêté son char, leur dit : « Vous êtes morts ! Il n'y a pas de combat possible entre moi et des morts. — Est-ce que des morts sont semblables à nous ?

demandèrent-ils. — Si vous en doutez, défaites l'ajustement de celui qui est le premier d'entre vous. » Ils délièrent l'ajustement, et au même moment l'homme tomba mort. « Et vous tous, reprit Bandhula, êtes semblables à celui-ci. Allez chacun dans votre maison, arrangez ce que vous devez arranger, parlez à vos femmes et à vos enfants, et défaites votre armure. » Ils firent ainsi et tous moururent comme le premier.

Alors Bandhula conduisit Mallikâ à Sâvatthi. Seize fois elle mit au monde des fils jumeaux. Tous furent des héros pleins de force; ils obtinrent la perfection dans tous les arts, chacun d'eux avait une escorte de mille hommes : lorsqu'ils se rendaient avec leur père chez le roi, la cour du palais était comble.

Un jour, des hommes qui en justice avaient perdu un procès injustement, voyant passer Bandhula, poussèrent de grands et lui firent connaître l'injuste décision prise par les juges. Bandhula se rendit au tribunal, trancha la question, rendit possesseur le vrai propriétaire, et la foule à grand bruit l'applaudissait. Le roi se fit expliquer cet événement, et plein de joie, il destitua tous ses ministres; il confia le département de la justice à Bandhula qui depuis lors décidait toute chose suivant l'équité.

Mais les anciens juges, ne recevant plus de présents, ne faisant que des gains médiocres, provoquèrent des discussions dans le palais, en accusant Bandhula d'aspirer à la royauté. Le roi, à leurs rapports, ne put se contenir; et réfléchissant qu'il ne pouvait sans provoquer le blâme détruire ainsi son ministre immédiatement, il fit dévaster les provinces de la frontière par des hommes à gage. Faisant venir Bandhula, il lui dit que les marches du royaume étaient en insurrection et lui ordonna d'aller avec ses fils arrêter les brigands. En même temps, il le faisait accompagner par d'autres soldats très habiles, auxquels il donnait l'ordre de couper les têtes du général et de ses fils et de les lui apporter.

Bandhula vint dans les provinces frontières : les bandits à gage se sauvèrent à son approche; comme il revenait après avoir rendu le pays calme et habitable, à peu de distance de la ville, les soldats lui tranchèrent la tête ainsi qu'à ses fils.

Le même jour, Mallikâ avait invité deux grands Auditeurs avec cinq cents autres bhikkhus. Le matin, on lui remit une lettre disant que son mari et ses fils avaient eu la tête coupée. Elle ne dit rien à personne de cet événement, mit la lettre dans un pli de sa robe, et commença le service des bhikkhus. Quand elle eut donné à manger aux bhikkhus, ses servantes apportèrent le vase au beurre, et brisèrent ce vase devant les theras. Dhammasenâpati dit alors : « Il ne faut pas te préoccuper qu'une chose, dont la nature est de se briser, soit brisée. » La femme, tirant la lettre du pli de sa robe, répondit : « On m'a apporté cette lettre où il est dit que mes vingt fils avec leur père ont eu la tête coupée, et je ne m'en préoccupe pas : comment, vénérable, m'inquiéterais-je que le vase au beurre soit brisé? » Dhammasenâpati commença les stances qui commencent par *Animittamanam ñâtam*, enseigna le Dhamma, se leva de son siège et retourna au monastère.

Alors, elle appela ses vingt belles-filles : « Vos maris, leur dit-elle, n'ayant pas commis de péché, ont obtenu le fruit de leurs actions antérieures. Vous, ne pleurez pas, et n'ayez pas de haine contre le roi. » — Les hommes du roi, entendant ce discours, vinrent et dirent au roi qu'elles n'avaient point de haine contre lui. Le roi, plein d'émotion, se rendit dans la maison de Mallikâ et lui demanda pardon ainsi qu'à ses belles-filles. Il accorda une grâce à Mallikâ. « Je l'accepte », répondit celle-ci. Après le départ du roi, ayant fait le dîner des morts, elle se baigna, et se rendit près du roi : « Vous m'avez, sire, accordé une grâce. Je n'ai besoin de rien d'autre : accordez à mes vingt belles-filles et à moi-même la permission de retourner dans nos familles! » Le roi consentit. Elle renvoya ses vingt brus dans leurs familles respectives, et retourna dans la maison de sa famille à Kusinârâ.

Le roi donna la charge de général à un neveu de Bandhula nommé Dîghakârâyana. Celui-ci pensait : « Mon oncle a été tué par le roi » et il cherchait l'occasion de se venger. Le roi de son côté, depuis le temps où il avait fait périr Bandhula innocent, en proie au remords, ne pouvait goûter ni le calme de l'âme ni les jouissances de la royauté.

Or, le Maître s'était installé dans ce village des Sâkiyas que l'on nomme Ulumpa. Le roi s'y était rendu, et avait établi son camp à peu de distance du parc où vivait le Maître : « J'irai, pensa-t-il un jour, avec une faible escorte, saluer le Maître ! » Il vint au monastère, remit à Dîghakârâyana les insignes de la royauté, et, seul, il entra dans la chambre parfumée. — Car tout doit être pratiqué d'après le Dhammacetiya Suttanta. Quand il fut entré dans la chambre parfumée, Kârâyana s'empara des insignes de la royauté, proclama roi Viḍûḍabha, laissa pour le roi un cheval et une servante, et se rendit à Sâvatthi.

Le roi, ayant parlé affectueusement avec le Maître, sortit et ne voyant pas l'armée, interrogea la femme. Mis au courant, il dit : « Je prendrai avec moi mon neveu, j'irai, je me mettrai en possession de Viḍûḍabha. » Il partit pour Râjagaha. Il y arriva vers le soir, comme les portes de la ville étaient fermées ; il s'étendit près d'un arbre sâla, et pendant la nuit, accablé par le vent et la chaleur, il mourut à l'endroit même. Le matin, on entendit la femme qui se lamentait : « O roi des Kosalas, voici que tu as perdu ton protecteur ! » et on informa le roi qui fit avec de grands honneurs les funérailles de son oncle.

Viḍûḍabha, devenu roi, se rappela sa haine, et partit avec une grande armée, décidé à faire mourir tous les Sâkiyas. Le même jour, au matin, le Maître, regardant le monde, voyant [se préparer] la destruction de sa famille, pensa : « Il faut que je protège les miens. » Avec cette pensée, le matin, il alla chercher l'aumône et à son retour, dans la chambre parfumée, il se coucha sur le côté droit comme un lion ; le soir, par les voies aériennes, il se rendit à l'extrémité du territoire des Sâkiyas et s'assit au pied d'un arbre qui donnait une ombre maigre. Or, sur le territoire du roi Viḍûḍabha, il y avait un figuier à l'ombre épaisse. Voyant le Maître, Viḍûḍabha s'approcha, salua et dit : « Maître, pour quelle raison, à cette heure si chaude, êtes-vous assis à l'ombre maigre de cet arbre ? asseyez-vous au pied de ce figuier à l'ombre épaisse. » Le Maître répondit : « O grand roi, c'est que l'ombre de mes parents est fraîche pour moi. » Le roi pensa que le Maître devait être venu pour protéger ses parents, et, saluant

le Maître, il revint à Sâvatthi. Le Maître, se levant, rentra à Jetavana.

Le roi, non oublieux de sa haine pour les Sâkiyas, sortit une seconde fois, et voyant le Maître à la même place que la première, il revint en ville. De même, une troisième fois, il sortit, vit le Maître et retourna. Une quatrième fois, il sortit encore; et le Maître, considérant les anciennes actions des Sâkiyas, connut que l'influence fatale de l'action mauvaise du poison jeté par eux dans le fleuve ne pouvait être écartée. Il ne se présenta pas une quatrième fois, et le roi partit avec une grande armée, pensant : « Je tuerai les Sâkiyas. »

Mais les parents des parfaits Bouddhas ne tuent pas leurs ennemis, et, même en danger de mort, ils ne privent pas les autres de la vie. Ils pensèrent : « Nous sommes habiles, exercés, nous avons rendu hommage au grand seigneur. Il ne nous est pas possible de priver les autres êtres de la vie ; après avoir montré ce que nous savons faire, nous fuirons ! » Et ayant alors arrangé leurs armures, ils partirent et commencèrent le combat. Les flèches qu'ils lançaient passaient au milieu des soldats de Viḍûḍabha et sortaient entre les boucliers et par le trou des oreilles. A cette vue, Viḍûḍabha s'écria : « Les Sâkiyas ne disent-ils pas en vérité qu'ils ne tuent pas leurs ennemis ? et voici qu'ils tuent mes soldats ! » Mais un homme lui dit : « Que regardes-tu en te retournant, seigneur? — Les Sâkiyas tuent mes soldats, répondit le roi. — Pas un de tes hommes n'est mort, dit ce soldat, compte-les plutôt. »

Et faisant le compte il vit que pas un seul n'était mort, et s'en allant il dit : « Tous ceux qui diront : Nous sommes des Sâkiyas, tuez-les tous; mais accordez la vie à tous ceux qui se tiennent auprès de mon grand-père maternel le prince Sâkiya Mahânâma. »

Les Sâkiyas ne trouvant rien où se prendre, les uns mordirent une herbe, les autres prirent une tige de lotus et restèrent debout. On leur demanda : « Êtes-vous Sâkiyas ? » Comme, même en danger de mort, les Sâkiyas ne disent pas le mensonge, ceux qui mordaient une herbe, dirent : « Ce n'est pas un légume (sâko), mais une herbe, » et ceux qui avaient pris une tige

de lotus, dirent : « C'est une tige de lotus, non un légume ! »

Parmi eux, ceux qui étaient auprès de Mahânâma eurent la vie sauve ; ceux qui étaient restés debout en mordant une herbe, prirent le nom de Tiṇasâkiyas, ceux qui étaient restés debout avec la tige de lotus, celui de Nalasâkiyas.

Et sans même excepter les enfants à la mamelle, Viḍûḍabha les fit tous massacrer ; ce fut un fleuve de sang. Il lava son siège dans le flot de sang. C'est ainsi que la famille des Sâkiyas fut détruite par Viḍûḍabha.

Il laissa en arrière le prince Sâkiya Mahânâma. « A l'heure du repas du matin, pensa-t-il, je ferai le repas du matin. » Étant arrivé à une certaine place, quand on apporta le riz, il fit appeler Mahânâma : « Nous mangerons ensemble. » C'est ainsi qu'il parla au grand-père ; mais les nobles, même en danger de mort, ne mangent pas avec les fils d'une esclave. Aussi Mahânâma, remarquant un lac, dit : « J'ai les membres souillés, je vais prendre un bain. — Prenez un bain, grand-père, » dit le roi. Alors le vieillard pensa : « Si je ne mange pas avec lui, il me tuera ; il vaut mieux mourir de moi-même. » Il laissa pendre ses cheveux, fit un nœud au bout, fit entrer ses orteils dans ses cheveux, et plongea dans l'eau. Mais, par la vertu de ses qualités, le palais des Nâgas devint brûlant, les Nâgarâjas se demandèrent ce que c'était, et vinrent à sa rencontre; ils le placèrent sur leur tête et le firent entrer dans le palais, où il demeura pendant douze ans.

Cependant Viḍûḍabha pensait : « Mon grand-père va revenir d'un moment à l'autre » et il s'assit; mais, comme Mahânâma tardait à l'excès, il fit examiner le lac à la lueur des lampes ; il fit examiner jusqu'aux vêtements des autres (?) et ne trouvant rien : « Il sera parti, » pensa-t-il. Lui-même alors se mit en route. Vers la nuit, il atteignit la rivière Aciravatî, et dressa son camp. Les uns se couchèrent dans le lit sablonneux, à l'intérieur du fleuve; les autres, en dehors, sur la terre ferme. Ceux qui s'étaient couchés à l'intérieur étaient ceux qui n'avaient point commis le péché ; ceux qui s'étaient couchés à l'extérieur étaient coupables. Or, des fourmis sortirent de terre à la place où ils étaient couchés les uns et les autres. Ils se levèrent, disant :

« Il y a des fourmis, il y a des fourmis », de sorte que ceux qui n'avaient pas commis le péché montèrent sur le bord et s'y couchèrent, et les autres, les coupables, descendirent et se couchèrent dans le lit sablonneux du fleuve.

A ce moment un nuage monta dans le ciel ; il fit pleuvoir une violente averse de grêle ; le torrent du fleuve se précipita. Comme une mer, il engloutit Viḍûḍabha avec sa troupe et tous devinrent la nourriture des poissons et des tortues.

La foule commença une discussion : « Le massacre des Sâkiyas est une chose non convenable ; c'était même un acte coupable que de répéter dans la colère : « Il faut faire périr les Sâkiyas. » Tels étaient leurs discours.

Le Maître, entendant ces discours, leur dit : « O bhikkhus, bien que, dans leur existence présente, le meurtre des Sâkiyas fût une chose non convenable ; toutefois, par la nécessité de leurs actes antérieurs, ils n'ont eu que ce qu'ils méritaient. — Qu'avaient-ils donc fait auparavant, demandèrent les bhikkhus ? — Ils avaient, tous ensemble, jeté du poison dans un fleuve. »

Une autre fois, dans une assemblée de Dhamma, les bhikkhus se mirent à parler : « Autant de Sâkiyas Viḍûḍabha fit assassiner, — et il s'en allait au comble de ses vœux ; — autant il avait d'hommes autour de lui, avec lesquels il devint dans la mer la proie des poissons et des tortues ». Le Maître vint et demanda : « De quoi parlez-vous, ô bhikkhus ? » On le lui dit. Alors il reprit : « O bhikkhus, toutes ces créatures avaient réalisé le comble de leurs vœux, alors vint le roi de la mort, comme l'inondation qui submerge le village endormi. Il vint et brisa en elles le principe de la vie pour les plonger dans les quatre océans de malheur ! » Et le Maître ajouta la stance :

« *L'homme à l'esprit convoiteux, précisément quand il cueille des fleurs, la mort le prend et l'emporte, comme fait l'inondation du village endormi.* »

(Stance 47, *Dhammapada*).

Godefroy de Blonay
L. G. de la Vallée Poussin.

REVUE DES LIVRES

Samuel Berger. — **Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge**. — Mémoire couronné par l'Institut. — Paris, Hachette, 1893. — Gr. in-8 de xxiv et 443 p.

Le travail tout à fait technique de M. Samuel Berger, que je tiens à présenter aux lecteurs de cette *Revue*, relève de la paléographie et de la critique des textes plus que de l'histoire ecclésiastique proprement dite. L'histoire religieuse générale n'en tire qu'un bénéfice très restreint et qui paraîtra certainement disproportionné au labeur immense que ce mémoire représente. Il ne lui apporte, en effet, aucun document nouveau, ni aucune interprétation nouvelle des phénomènes religieux. L'histoire ecclésiastique elle-même n'y puisera guère de données tout à fait inédites, mais elle y trouve des confirmations et des rectifications, par voie indirecte, de faits qui lui étaient déjà attestés par ailleurs. L'importance de l'œuvre entreprise à l'instigation de Charlemagne pour la correction du texte sacré, l'influence des missionnaires et des moines d'origine irlandaise sur les églises franques et germaniques, l'action exercée par la civilisation visigothe dans le midi, la persistance même des versions du Nouveau Testament antérieures à la Vulgate, tout cela était connu auparavant. Le livre de M. Samuel Berger n'est pas une étude des origines de la Vulgate, ni même une analyse de l'influence exercée par la Vulgate sur la théologie ou la piété au début du moyen âge. C'est uniquement une histoire du texte de la Vulgate, limitée à une période spéciale; mais ce texte, c'est le texte de la Bible telle que le moyen âge l'a connue, et cette histoire est une merveille de patience, de précision, d'érudition consciencieuse, dont les conclusions pourront servir aux historiens de l'Église et dont la méthode peut être donnée en exemple à tous ceux qui font de l'histoire religieuse scientifique.

M. Samuel Berger était admirablement préparé à ce travail par ses études antérieures. Il a consacré sa vie à l'histoire de la Bible. En 1879 il expose les origines de la critique moderne du texte biblique dans la *Bible au seizième siècle* et il publie une thèse latine sur les glossaires et sur les manuels exégétiques du moyen âge. En 1884 paraît *La Bible française au moyen âge*, étude magistrale sur les plus anciennes versions de la Bible écrites en prose de langue d'oïl, déjà couronnée par l'Institut. Cette fois M. Berger s'attaque au texte même de la Vulgate et aborde son étude par les premiers siècles du moyen âge. Il applique

ainsi à l'histoire du texte biblique la méthode régressive, contrairement à l'usage général, parce qu'il préfère partir de ce qui est mieux connu et plus accessible pour remonter aux régions moins explorées des sources. Pour l'exposition, cette méthode n'est pas sans offrir de sérieux inconvénients; au point de vue de la critique rigoureuse, pour le jalonnement des recherches dans une enquête qui se fait, mais qui n'est pas achevée, elle présente des avantages de précision qui devaient lui assurer la préférence.

Ainsi M. Berger aborde son sujet par le milieu, laissant hors de son atteinte et le point de départ, c'est-à-dire les origines de la Vulgate, et le point d'arrivée, c'est-à-dire le texte qui fut établi à Paris au XIIIe siècle pour les besoins de l'Université et qui est devenu le texte officiel de l'Église catholique. Il y a à cette manière de procéder une raison indépendante de la volonté de l'auteur. Le sujet qu'il traite avait été mis au concours par l'Académie des inscriptions et belles-lettres pour l'année 1891, mais l'Académie l'avait limité à l'époque carolingienne. Cette limitation n'est pas pour déplaire à l'auteur. Aucune époque, dit M. Berger, n'était plus convenable pour en faire le centre des recherches; c'est la période qui a produit les plus beaux manuscrits, les recensions les plus célèbres, et les progrès de la paléographie, en ce qui concerne les écritures carolingiennes, assuraient à l'enquête un point de départ assuré.

Néanmoins, M. Berger a compris que l'essentiel, pour bien apprécier la valeur des textes représentés par les manuscrits carolingiens, c'était de rechercher leurs origines, c'est-à-dire les textes anciens sur lesquels ils avaient été copiés, et il est arrivé à la conclusion que ce sont ces textes anciens qui éclairent le sujet bien plus encore que les textes carolingiens eux-mêmes. Il y a là une thèse originale et significative pour les historiens mêmes de l'Église. « L'œuvre personnelle des savants du règne de Charlemagne, pour la correction de la Bible, a certainement été beaucoup moindre qu'on ne serait disposé à le croire, et leur origine a peut-être exercé une plus grande influence sur leurs travaux que les opinions critiques qu'ils pouvaient avoir (p. IX). »

L'œuvre personnelle de M. Berger, appuyée sans doute sur les nombreux travaux dont la Vulgate a été l'objet et dont il a dressé, au début de son livre, une liste très complète, mais reposant avant tout sur des recherches et des collations propres que la modestie de l'auteur l'empêche de signaler, et que chaque page de son livre trahit, cette œuvre personnelle, dis-je, c'est d'avoir essayé, en partant des données paléographiques fournies par les manuscrits, d'établir une généalogie des textes. A cet effet, il a suivi l'ordre géographique; il a recherché tout d'abord l'origine locale des manuscrits, de manière à remonter aux sources locales des diverses recensions. Cette méthode l'a conduit à reconnaître que la Gaule est restée longtemps fidèle aux anciennes versions, qu'il n'y a pas à proprement parler de texte gaulois de la Vulgate, que les manuscrits de cette célèbre traduction lui sont venus du dehors, notamment des Iles Britanniques, surtout de l'Irlande, d'une part, de l'Espagne, d'autre part, où les traditions con-

servèrent leur originalité propre mieux que dans les pays d'occupation plus mélangée, mais que ces textes étrangers n'ont pas exercé d'influence directe sur l'établissement des textes français à l'époque carolingienne. « L'autorité a appartenu tout entière aux textes que nous pourrions appeler des textes de pénétration, à ces rejetons des textes, soit espagnols, soit irlandais, qui se sont implantés, de proche en proche, dans notre pays » (p. XII-XIII). Voilà ceux que M. Berger s'est efforcé de reconnaître, soit dans les manuscrits anciens, lorsqu'il a pu en trouver, soit dans des manuscrits plus récents où ils se sont conservés.

A cet effet, dans une première partie, après quelques pages sur l'Introduction de la Vulgate en Gaule, M. Berger étudie les textes primitifs, c'est-à-dire espagnols, irlandais et anglo-saxons. Passant ensuite à la combinaison de ces textes étrangers sur le sol de la France qui constitue les anciens textes d'origine française, il étudie ceux-ci en les groupant d'après leur provenance locale, d'abord ceux d'entre les Pyrénées et la Loire, puis ceux du nord de la France. Enfin un chapitre spécial est consacré aux textes émanant de Saint-Gall, tant à cause de l'influence très considérable exercée sur le texte comme sur l'art biblique par la tradition de l'abbaye de Saint-Gall que par suite de l'abondance et de la continuité des témoignages que fournit la bibliothèque de la célèbre abbaye. Je signale tout particulièrement ce chapitre aux historiens à cause des éléments intéressants qu'il apporte à la caractéristique des origines religieuses et intellectuelles de cet important foyer du christianisme dans l'Europe centrale.

Après avoir ainsi fouillé les antécédents des textes carolingiens, M. Berger aborde directement le cœur même de son sujet par l'étude de la Bible de Théodulphe. Le célèbre évêque d'Orléans est contemporain de Charlemagne, donc carolingien ; mais il n'est pas de l'école carolingienne. Les efforts très sincères et à beaucoup d'égards très ingénieux qu'il fit pour établir un bon texte biblique sont indépendants de la pensée du maître impérial. Il importe de l'observer, car il y a là un indice, sur lequel on n'a peut-être pas suffisamment insisté, d'où nous pouvons conclure qu'il existait à l'époque de Charlemagne chez les clercs les plus instruits un sentiment assez vif de la nécessité de corriger le texte biblique, et que le mérite d'avoir provoqué une revision des textes ne doit pas être attribué à la seule initiative du prince. Malheureusement pour le succès de son œuvre, Théodulphe avait des qualités scientifiques plutôt que pratiques. Il conservait en marge les variantes qu'il avait pu réunir; quoique d'origine visigothe et par conséquent attaché aux textes languedociens d'origine espagnole, il les associe parfois aux textes irlandais ; il n'a pas su être homme de cour ; il n'a pas su faire copier exactement le texte qu'il avait établi. A-t-il seulement pu achever l'œuvre critique entreprise par lui? De grandes inégalités dans la valeur du texte permettent de supposer qu'il eut tout au moins des défaillances.

Moins scrupuleux à l'égard des variantes, mais plus pratique et avec plus de suite dans l'esprit, Alcuin fait une œuvre dont la valeur scientifique est moindre que celle de la Bible de Théodulphe, mais qui repondait beaucoup mieux aux

intentions de Charlemagne. Pour ce prince, il importait sans doute d'avoir un bon texte de la Bible, mais il avait encore bien plus à cœur d'avoir un texte unique, officiel. Ce désir ne fut que partiellement réalisé. Charlemagne n'avait pas compté sur les négligences des copistes et les calligraphes de l'École de Tours, si remarquables qu'ils soient au point de vue paléographique, ne surent pas prévenir la corruption du texte. « Le texte des derniers manuscrits de Tours n'est pas un mauvais texte, dit M. Berger, car on lui a épargné les grandes interpolations et les copistes de l'École de Tours ont, au fond, observé la pensée d'Alcuin ; mais ce texte est un texte médiocre, abâtardi et sans caractère, comme doit être un texte sur lequel se sont exercés de nombreux copistes et de plus nombreux correcteurs » (p. XVI). Charlemagne a réussi à débarrasser les lettres sacrées de la plupart des mauvais textes bibliques antérieurs qui les avaient envahies ; il n'est pas parvenu à faire établir un bon texte et la société chrétienne, après lui, a encore bien moins su maintenir celui qu'il lui avait laissé.

Pour contrôler et critiquer avec compétence le travail de M. Samuel Berger, il faudrait le refaire après lui, reprendre avec lui chaque manuscrit et recommencer le labeur de bénédictin auquel il s'est livré. La classification des textes est, en effet, extrêmement délicate. Les passages sur lesquels M. Berger fait porter la comparaison, les variantes qu'il signale comme caractéristiques, ont-ils toujours cette valeur normative que l'auteur leur accorde ? Là est la vraie difficulté au point de vue scientifique et M. Berger n'a pas la prétention d'avoir réparti tous ses textes d'une manière définitive. Mais, sans entreprendre l'examen de ces questions de détail, — ce qui comporterait un ouvrage de même étendue que le sien — on a l'impression que les données sur lesquelles reposent les conclusions de M. Berger, sont assez nombreuses et en général assez précises, pour que l'on puisse accepter avec la plus entière confiance les résultats auxquels son enquête aboutit. Seule l'étude des origines de la Vulgate, s'il est possible d'y reconnaître quelque chose de précis, pourrait apporter quelques modifications intéressantes, en permettant de rattacher à leurs véritables antécédents les variantes qui ne trouvent pas leur explication dans les antécédents moins anciens étudiés par M. Berger. Il faut espérer que l'auteur ne reculera pas devant cette tâche et qu'il lui sera donné d'achever ainsi cette histoire de la Bible depuis l'antiquité chrétienne jusqu'à la Renaissance chrétienne, dont il a déjà écrit les principaux chapitres et dont il nous doit maintenant le tableau d'ensemble.

Nul n'est mieux qualifié que M. Berger pour une pareille œuvre. Familiarisé avec la paléographie, il est en même temps exégète savant ; médiéviste, il est non moins versé dans l'archéologie et l'histoire chrétienne primitives. Enfin et surtout il y a chez lui un amour profond de la Bible allié à une indépendance complète de critique à l'égard de la Bible du moyen âge, puisqu'en sa qualité de protestant, il ne peut accorder d'autorité dogmatique qu'aux textes originaux hébreu ou grec.

JEAN RÉVILLE.

René Basset. — **L'expédition du Château d'or et le combat de 'Ali contre le dragon.** — Rome, 1893, in-8 de 81 p.

La littérature populaire des peuples mohametans, et spécialement la littérature arabe, n'a pas seulement emprunté et refondu des contes originaires de l'Inde et de la Perse. Elle possède un trésor complet de légendes populaires et de contes qui, pour avoir mainte fois subi des influences étrangères, reconnaissables dans tel détail ou tel épisode, n'en doivent pas moins leur origine à l'imagination propre des peuples islamiques parlant arabe.

D'après l'époque et les événements auxquels se rapportent les éléments dont elle se compose, cette littérature peut être classée en trois couches :

En premier lieu, on peut distinguer les légendes et les contes populaires qui ont trait à des événements antérieurs à l'Islam. Il faut citer ici tout d'abord l'épopée populaire, riche en épisodes, connue sous le nom de *Roman de 'Antar*, dont l'édition la plus complète est encore celle qui a été publiée en 32 volumes, chez Schâhin, au Caire, après 1870[1]. On sait que plusieurs épisodes de ce roman ont été mis en traduction française par Caussin de Perceval, Cardonne, Lamartine, Cherbonneau, Dugat et d'autres, et il est bien regrettable que la traduction complète, tentée deux fois, par Hammer[2] et par M. Marcel Devic[3], n'ait pas pu être terminée.

A la couche préislamique appartient aussi la *Sîra de Sejf b. Di Jazan*, l'histoire légendaire de l'héroïque guerrier sud-arabique, imprimée au Caire en dix-neuf parties (1877). Je ne puis que répéter ici ce que j'ai déjà dit ailleurs[4], c'est que les curieux qui étudient les legendes populaires, en négligeant de dépouiller ces deux recueils, se privent d'une des mines les plus abondantes pour leurs recherches. Il serait temps que ces précieux écrits fussent mis à la disposition de l'histoire des traditions populaires et du folklore avec les riches matériaux qu'ils renferment.

La seconde couche comprend tout ce qui est relatif aux expéditions conquérantes de l'Islam. L'imagination des conteurs orientaux s'est attaquée de très bonne heure à cette periode où la réalité historique est déjà par elle-même si remarquable. Leur zèle religieux et leur amour du merveilleux étaient également intéressés aux amplifications légendaires qu'ils firent subir aux événements de cette epoque. Dès le début du second siècle de l'Islam, la litterature des *Maghâzî* (guerres de conquête) est des plus florissantes et ses fantaisies excessives provoquent déjà la critique des theologiens, peu sceptiques cependant de

1) Voyez la mention que j'ai insérée au supplément de Pertsch, *Katalog der arabischen Handschriften der Bibliothek in Gotha*, V (1892), p. 57.
2) *Aventures d'Antar*, roman arabe... par M. Hammer, publie par M. Poujoulat (Paris, 1868-1869).
3) Deuxième édition, Paris, Leroux, 1878.
4) *Andree's Globus*, 1893, p. 66.

leur naturel[1]. Le succès des Maghâzî apocryphes du pseudo-Wâkidi, au point de vue littéraire, témoigne de l'accueil favorable que ce genre de productions a rencontré même dans les milieux les plus rigoristes. Tandis que les œuvres de date ancienne se renferment en général, du moins quant à la forme, dans les cadres de l'histoire, quitte à embellir celle-ci par toute espèce d'exagérations, les légendes ultérieures sur l'époque des conquêtes donnent entièrement dans le genre fabuleux avec tout ce qu'il comporte de magie et de merveilleux.

Une troisième couche enfin de cette littérature populaire renferme les contes qui se rapportent aux temps postérieurs de l'Islam. Le plus connu de ces écrits est le roman d'*Abû Zejd* ou de la tribu des *Banû Hilâl*, le récit des luttes entre cette tribu de Bédouins et les Berbers Zenâta. A une époque encore plus tardive appartient la *Sîrat az-Ẓâhir*, qui se déroule au temps du sultan mamelouck El-Melik el-Ẓâhir Bîbar[2].

De nos jours encore on recherche beaucoup en Orient ces récits, d'autant que l'imprimerie permet de donner plus facilement satisfaction aux goûts du public. Il se publie continuellement, surtout dans les imprimeries égyptiennes, des éditions d'ensemble aussi bien que des tirages spéciaux des épisodes les plus appréciés. Il serait très difficile d'en dresser une bibliographie complète. Le *Catalogue périodique des livres orientaux*, publié à intervalles irréguliers par la maison Brill, de Leyde, depuis 1883, en enregistrait un certain nombre, mais depuis le neuvième fascicule, qui a paru en 1891, cette utile publication est malheureusement interrompue.

Les contes publiés par M. Basset sous le titre placé en tête de cette notice appartiennent à la seconde couche. Il en donne le texte arabe avec traduction française et commentaire. Le savant professeur de l'École supérieure des lettres d'Alger, qui a déjà, par de nombreux écrits, enrichi nos connaissances sur l'esprit populaire oriental, est l'un des spécialistes les plus compétents en ces matières. Quiconque connaît ses travaux remarquablement abondants sait avec quel succès il joint la connaissance scientifique des langues et littératures sémitiques et africaines à un sens très fin de la littérature populaire, de la science des légendes et du folklore, et combien ses publications relatives à ces questions ouvrent d'aperçus nouveaux et livrent de résultats intéressants. Les œuvres de la littérature populaire musulmane qu'il nous présente cette fois-ci se rapportent aux premiers temps des conquêtes mohamétanes. Mohammed est encore vivant et le héros dont les hauts faits y sont glorifiés est son cousin et gendre ʿAli. L'éditeur se fonde sur le rôle prépondérant assigné à ʿAli et sur ce que les khalifes repoussés par les Shiites ne sont pas nommés dans ces récits, pour établir que ce sont des produits nés en terre shiite, et part de là pour supputer la date et le lieu de

1) *Muhammedanische Studien*, II, p. 206.
2) Ce roman a commencé d'être connu en Europe par les épisodes recueillis dans l'ouvrage de Lane : *Manners and customs of the modern Egyptians*, ch. XXI et XXII (5e éd., Londres, 1871), II, p. 103-143.

leur formation et pour proposer une hypothèse, « d'après laquelle cette légende aurait été propagée par les Fatimites, ou du moins par leurs partisans dans le Maghreb » (p. 5).

Cette conclusion ne me paraît rien moins qu'assurée. Nous avons affaire ici, non pas à l' ʿAli *shiite*, mais à l'ʿAli *populaire*. Dans l'esprit des populations mohamétanes ʿAli est demeuré comme le héros par excellence : *Lâ fatâ illâ-ʿAli walâ sejf illâ-Dû-l-fikâr*, c'est-à-dire : « Il n'y a pas de héros en dehors d'ʿAli et pas d'épée en dehors de Dû-l-fikâr » (l'épée d'ʿAli). Pour accepter cette idée, il n'est pas besoin d'être un Shiite déclaré. Par contre, la tendance shiite, si elle avait inspiré ces récits, n'aurait pas manqué d'y introduire plus d'un incident de caractère polémique et, si ces contes étaient nés en terre sectaire, il y aurait certainement des allusions aux rivaux d'ʿAli. La conscience populaire mohamétane assigne à ʿAli le caractère héroïque ; les questions dogmatiques, d'ailleurs de moindre importance pour le peuple, et les controverses sur l'Imam légitime n'ont rien à y voir. Ce qui caractérise les légendes proprement shiites, c'est qu'on y trouve des scènes de la *Passion*, des descriptions des souffrances de la malheureuse famille du Prophète. Celui qui fut plus tard le quatrième khalife est pour tous les mohamétans l'un des types favoris de l'imagination populaire, en sorte que le seul fait de lui donner un rôle prépondérant dans un récit ne trahit pas nécessairement l'esprit de parti.

Dans les contes qui nous occupent, le rude adversaire du diable et des dragons n'a aucun caractère de chef de parti. L'imagination populaire fait intervenir ʿAli partout où il y a quelque action héroïque et surhumaine à accomplir, sans se laisser troubler par les anachronismes ou par toute autre invraisemblance historique. Dans l'Afrique du Nord où il n'a jamais été, ʿAli passe auprès du peuple pour le *Fendeur de montagne*. Non loin de Hammam-Lif il y a, entre le Bû Kurnejn et le Rsâs, une faille profonde qui s'appelle encore aujourd'hui : « brèche de notre Seigneur ʿAli. » Celui-ci, cerné par une armée chrétienne, se serait ouvert une issue d'une façon miraculeuse par un formidable coup d'épée.

Dans les contes publiés ici par M. Basset, ʿAli ne lutte pas contre des adversaires humains. Ils appartiennent à cette catégorie de légendes où le héros doit triompher de puissances surhumaines, Ginns [1], Démons, Dragons, etc. La lutte entreprise du consentement du Prophète par le héros de la foi, ʿAli, et la victoire qu'il remporte sur le Dragon, nous sont présentées ici en trois versions différentes, qui n'ont de commun que le sujet, mais qui se distinguent nettement les unes des autres par l'exécution et par les détails. La première version, retrouvée par M. Basset dans un recueil manuscrit de la Bibliothèque du Musée d'Alger, décrit l'entrée du héros dans un merveilleux château d'or, occupé par un dangereux dragon, seigneur d'une armée de démons et de diables et qui a détruit

1) Les arabisants constateront avec intérêt qu'ici le pluriel *ǵunûn* est formé du singulier *ǵinn*. — P. 43, l. 14, il faut aussi corriger *maǵnûn* en *ǵunûn*.

toute la population antérieure de la région. Dans une seconde version, reproduite d'après un manuscrit parisien et accompagnée d'une traduction, 'Ali est toujours exalté comme tueur du Dragon, mais les détails du combat sont autres et le château d'or de la première version manque. Celle-ci, d'une façon générale, est d'une rédaction plus populaire que la seconde où, comme l'observe fort bien M. Basset, une composition plus soignée, un style plus recherché, l'insertion de morceaux poétiques et de versets du Koran dénotent une origine un peu plus savante. Si dans la première c'est la force du héros qui, avec l'aide de Dieu, remporte la victoire, dans la seconde il triomphe grâce à des formules d'incantation composées de versets du Koran et de noms de la divinité. Ceux qui s'intéressent à ce genre de formules m'en voudraient de ne pas leur signaler que parmi les noms divins de cette formule mohamétane de conjuration (p. 44, l. 9) se trouvent les mots hébreux « *Ehjeh ascher ehje* (*Exode*, III, 14), *Adônâj Sebâôth*, *Êl Schaddaj* » en transcription arabe, qui sont employés également sur des amulettes arabes, comme on le montrera avec preuves à l'appui dans une prochaine occasion. A mon avis, il n'est donc pas nécessaire de lire *Jâhia* (= Jehova), *Charâhija*, avec l'éditeur, en changeant *b* en *j*, dans *bi-ahja* (lisez : ehje) qui signifie : (je te conjure) par (les mots sacrés) ehje, etc.

Le combat avec le Dragon nous est présenté par M. Basset encore dans une troisième version, celle qui avait cours dans la légende hispano-arabe. Ici le château merveilleux figure de nouveau au centre du récit. Le lecteur est ainsi mis à même de comparer les diverses formes de ce récit merveilleux et il peut se faire une opinion sur un point important pour l'histoire de la civilisation : jusqu'à quel point la version répandue dans l'Afrique du Nord est-elle dépendante de la version andalouse-arabe ? En général l'introduction définitive et la consolidation de l'esprit mohamétan dans l'Afrique du Nord, la pénétration des Berbers par l'Islam et leur assimilation de l'esprit islamique, doivent être rapportées plutôt à la puissante influence exercée sur les Kabyles par la population mohamétane immigrée chez eux après avoir été chassée d'Espagne.

M. Basset a joint au conte de la victoire sur le Dragon une analyse de l'histoire de « Râs el-ghûl », qui appartient au même groupe, et dans une introduction critique il donne à l'usage de ses lecteurs une étude comparée sur les personnes et les choses qui figurent dans les quatre morceaux.

IGN. GOLDZIHER.

C. G. MONTEFIORE. — **Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the religion of the Ancient Hebrews.** — Second edition. London, Williams and Norgate, 1893.

L'ouvrage que nous annonçons est le produit des *Hibbert Lectures* de 1892. C'est un beau volume de 576 pages, qui se place dignement à côté des autres

publications parues sous les auspices de la même Société. Il peut aussi soutenir la comparaison avec l'ouvrage parallèle de M. Smend, publié la même année en Allemagne : *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*. Et, par son caractère sainement critique et historique il contraste avantageusement avec le travail d'avocat de M. Robertson, paru très peu auparavant en Angleterre : *The early religion of Israel*. Il renferme neuf conférences avec deux appendices. Ces conférences sont une histoire suivie de la religion d'Israël, depuis l'époque de Moïse jusqu'à celle des Macchabées. Les six premières conférences embrassent chacune une période de cette histoire. Les trois dernières s'occupent toutes de la période qui s'étend de l'époque de Néhémie à celle des Macchabées.

Il va de soi que l'auteur, dans ces conférences faites devant le grand public, n'a pas pu entrer dans les détails de la religion d'Israël ni dans ceux de la critique littéraire des livres de l'Ancien Testament. Mais il a d'autant mieux mis en relief les points dominants et vraiment importants de son sujet. Il est parfaitement au courant, non seulement des résultats généraux de la critique moderne, mais aussi des études exégétiques de détail. Son plus grand mérite est d'avoir retracé, avec une grande sagacité, l'évolution historique de la religion d'Israël, en mettant soigneusement à profit les travaux de ses devanciers, surtout ceux de Kuenen et de Wellhausen.

Il nous paraît cependant avoir été trop réservé concernant la religion primitive des Hébreux. Son point de départ est la monolâtrie jahviste, qui a dominé en Israël depuis Moïse jusqu'au VIIIe siècle avant notre ère. Cette monolâtrie remonte-t-elle plus haut que Moïse ou n'a-t-elle été introduite que par celui-ci? M. Montefiore se contente d'exposer ce que Tiele et Stade ont fait valoir à l'appui de la dernière de ces thèses, Dillmann et Wellhausen, en faveur de la première, sans se prononcer lui-même à ce sujet. Il pense que nous ne possédons pas des renseignements suffisamment historiques pour le faire en connaissance de cause. Pour la même raison, il est tout aussi réservé touchant la question de savoir si les Hébreux étaient d'abord adonnés à une autre religion que le jahvisme et quelle pourrait avoir été cette religion. Il nous semble pourtant qu'à la suite des études de Stade et d'autres savants sur cette question, il est possible, non pas d'arriver à une solution parfaitement satisfaisante et définitive sur ce problème si complexe ; — pour cela les renseignements dont nous disposons sont vraiment beaucoup trop insuffisants, — mais au moins de serrer le problème de plus près et d'arriver à quelques résultats généraux d'une grande probabilité.

D'un autre côté, M. Montefiore est peut-être trop affirmatif au sujet de l'œuvre de Moïse, en lui donnant un caractère éthique tres prononcé. Il attribue même au sacerdoce créé par Moïse le mérite d'avoir maintenu, à l'époque des Juges et dans les siècles suivants, l'union intime entre la religion et la morale. Cette thèse ne peut nullement être prouvée. Par contre, il ressort de faits nombreux que, dans ces temps reculés, le ritualisme superstitieux dominait complètement

les jahvistes les plus fidèles. Qu'on songe seulement aux Danites, volant à l'Éphraïmite Mica son prêtre et ses objets sacrés, pour établir le culte de Jahvé dans le pays qu'ils vont conquérir en exterminant une population paisible dans le nord de la Palestine. Qu'on songe encore à David, constamment accompagné du prêtre Abiathar et consultant, à chaque instant, Jahvé, par l'intermédiaire de ce prêtre, pendant sa vie d'aventure primitive, où il vivait, avec sa bande de soudards, de meurtre et de brigandage. Cela ne prouve-t-il pas que, pendant assez longtemps, même les classes supérieures en Israël, y compris les prêtres, professaient une religion qui n'avait rien de commun avec une saine morale? Il est vrai, M. Montefiore passe des faits de ce genre sous silence. Mais aussi nous semble-t-il avoir trop idéalisé l'ancienne religion d'Israël et effacé ou méconnu quelques ombres du tableau, qui auraient dû être reproduites pour que celui-ci fût entièrement fidèle.

Sur un autre point encore, nous ne sommes pas pleinement d'accord avec notre auteur et nous pensons qu'il affirme plus qu'il ne peut prouver; c'est quand, à la suite d'autres savants, il établit une distinction nette entre les prophètes et les voyants. D'après lui, les derniers sont d'origine hébraïque et les premiers d'origine cananéenne. Il cherche à justifier son point de vue, en montrant qu'il y a une grande différence entre le voyant Samuel, tel qu'il nous apparaît dans I *Sam.* IX, et la troupe de prophètes du chapitre suivant, le premier ne manifestant aucune exaltation, comme les seconds. Il oublie que, d'après I *Sam.* XIX, 18 sqq., Samuel aurait été le chef d'une association de prophètes exaltés. Et puis comment admettre que les prophètes, qui étaient tous des adversaires acharnés du culte de Baal et d'Astarté, auraient eu une origine cananéenne, alors que c'était là le culte cananéen dominant? Il nous paraît donc plus probable que les prophètes israélites ont été produits par le jahvisme et que le terme de voyant leur fut simplement appliqué, dans les anciens temps, parce qu'ils exerçaient alors l'art de la divination, comme les prophètes et les prêtres de l'antiquité en général.

A part quelques points, plus ou moins secondaires, de ce genre et sujets à caution, qu'on peut recueillir dans les premières parties de notre ouvrage, — où il est plus difficile de saisir la vérité, parce que les renseignements sur cette période sont trop pauvres ou défectueux, — nous aurions peu à critiquer dans les parties suivantes. Les pages que M. Montefiore consacre aux prophètes du VIIIe siècle, à la réforme d'Ézéchias, à la réaction de Manassé, à l'élaboration et à la publication du code deutéronomique, sous Josias, au ministère de Jérémie et d'Ézéchiel, sont vraiment écrites de main de maître. La figure d'Ézéchiel gagne beaucoup à la manière dont notre savant le présente. Il défend ce prophète contre les jugements défavorables portés sur son compte dans ces derniers temps et, plus particulièrement, par Duhm. Il n'admet pas qu'il ait sacrifié les principes de la vie morale au légalisme. Il voit en lui autre chose encore que le père du formalisme juif. Il montre qu'à côté de cette tendance on trouve aussi, chez

ce prophète, tous les principes fondamentaux du prophétisme antérieur, essentiellement éthique.

Une autre partie de l'ouvrage est magistralement traitée; c'est celle qui se rapporte au code sacerdotal. M. Montefiore fait voir combien ce code répondait à la situation politique, religieuse et morale des Juifs après la Restauration. Il indique clairement le lien qui existe entre le contenu de ce code, d'un côté, et la religion primitive ou inférieure des Hébreux, l'enseignement prophétique, le code deutéronomique et le livre d'Ézéchiel, de l'autre. Il sait découvrir, dans cet amas de lois presque exclusivement cérémonielles, non seulement le formalisme qu'il implique, mais aussi le côté supérieur. Il n'admet pas que les auteurs de ce code aient été indifférents à l'égard de la vie morale et qu'ils aient fait consister toute la religion dans de simples rites, comme on l'a prétendu quelquefois.

Le talent de M. Montefiore éclate peut-être le plus dans les trois dernières conférences. Apparemment, nous ne possédons presque pas de renseignements sur l'histoire des Juifs à cette époque, c'est-à-dire de Néhémie aux Macchabées. Aussi les anciennes histoires d'Israël ne consacraient-elles souvent que quelques pages à cette période. Notre savant, se plaçant, avec les meilleurs critiques modernes, à un nouveau point de vue, nous montre les diverses tendances et la variété de la vie intellectuelle, religieuse et morale qu'on peut constater au soin du judaïsme d'alors. Il attribue, en effet, à ce temps, non seulement *Malachie*, les *Chroniques* et l'*Ecclésiaste*, comme on le fait depuis longtemps, mais encore la formation définitive du Pentateuque, le remaniement des livres prophétiques, la composition de la plupart des *Psaumes* et des *Proverbes*, enfin celle de *Job*, de *Joël*, de *Jonas* et de *Ruth*. Cela lui permet de dépeindre le rôle principal des prêtres à cette époque, le rôle rival des Lévites, l'activité des scribes et des sages, l'influence différente du culte et de l'Écriture sainte.

La conférence spécialement consacrée aux idées religieuses de cette époque est aussi pleine d'intérêt. M. Montefiore nous y montre comment les Juifs d'alors concevaient leurs rapports avec Dieu et quelle était leur théodicée. Il y fait ressortir et les faiblesses et la valeur de la piété juive. Nous y rencontrons d'excellentes explications sur les anges, les démons et la doctrine de la vie future. Quant à la dernière conférence, elle traite principalement de l'influence de la Loi. M. Montefiore y combat le défaut capital de la plupart des théologiens chrétiens, qui ne voient dans le judaïsme qu'un pur et rigide légalisme, qui, jugeant celui-là exclusivement d'après les conceptions du Nouveau Testament, ne veulent y trouver que la propre justice pharisaïque, d'un côté, et le manque d'assurance du salut ou même le désespoir, de l'autre. A ses yeux, ce point de vue est trop tendancieux. S'appliquant à juger le judaïsme avec une entière impartialité, en simple historien, il fait voir que la Loi était, pour beaucoup de Juifs, le plus grand sujet de joie et non un joug insupportable. Il dit, avec raison, qu'il y avait toutes sortes d'antinomies au sein du judaïsme et qu'en voulant lui appliquer les règles de la pure logique, on est incapable de le saisir dans sa vérité vivante.

Il distingue, avec non moins de justesse, entre la théorie et les faits. Ainsi, théoriquement, le judaïsme était du légalisme; mais, de fait, les Juifs connaissaient fort bien la miséricorde divine et comptaient beaucoup sur elle pour arriver à l'assurance du pardon et du salut.

Nombre d'autres points fort intéressants pourraient être relevés ici et ailleurs. Mais il est temps de nous arrêter. Nous ne pouvons cependant terminer ce compte rendu, sans remercier l'auteur de la satisfaction qu'il nous a procurée par ses pages généralement si saines et si substantielles; et nous souhaitons un grand succès à son ouvrage, surtout dans les pays de langue anglaise, où le traditionalisme fait toujours encore une si grande et si aveugle opposition à la vérité historique. Nous espérons bien que ce travail, ainsi que les publications de MM. Robertson Smith, Cheyne et d'autres savants, contribueront à briser les grandes préventions qui existent encore, au delà de la Manche, contre la critique historique appliquée à la Bible, et que, dans les nouvelles générations, il se trouvera des hommes capables de combler la profonde lacune que vient de produire, parmi les érudits de langue anglaise particulièrement compétents dans ces matières, la mort prématurée et aussi regrettable que regrettée de Smith, dont la nouvelle nous est parvenue ces derniers jours.

C. Piepenbring.

CHRONIQUE

FRANCE

L'enseignement biblique et le haut enseignement catholique en France. — Dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, du 16 avril, on lit ce qui suit :

« M. l'abbé A. Loisy, professeur d'Écriture sainte à l'Institut catholique de Paris, cesse la publication de sa revue semi-mensuelle: *L'Enseignement biblique*. En deux années, elle a fourni une carrière bien remplie, et l'exégese indépendante doit regretter de voir disparaître un recueil qui a semé bien des idées justes sur un terrain jusqu'ici sterile. M. Loisy a publié sous cette forme périodique : 1° *L'Histoire du texte hébreu de la Bible*, 316 pp.; 2° *Le livre de Job*, traduction française et introduction, 175 pp.; 3° *Histoire critique des versions de l'Ancien Testament*, 245 pp.; 4° *Les Evangiles synoptiques*, traduction et commentaire (s'arrête à l'épisode de la fille de Jaïr), 348 pp.; 5° *De la critique biblique*, leçon d'ouverture, 16 pp.; 6° *La question biblique et l'inspiration des Ecritures*, 16 pp. Ces deux derniers articles tracent une ligne de conduite fort habile pour les exegètes qui veulent concilier la foi catholique et l'esprit scientifique; les savants qui sont en dehors de la foi pourront même y trouver quelques enseignements, parce que ces dissertations n'ont rien de commun avec les improvisations de publicistes incompétents. Enfin, il faut signaler des chroniques où les œuvres les plus importantes étaient étudiées dans des articles étendus. En cessant cette intéressante publication, M. Loisy obéit, paraît-il, aux injonctions de ses chefs. Il est à supposer que ce sont ses chefs immédiats; car ce n'est pas chez lui que le pape va chercher les textes qu'il traduit et transforme dans ses encycliques en propositions condamnees. »

Les dernières lignes de cette notice laissent l'esprit perplexe. On se demande pourquoi les chefs de M. Loisy le condamnent, puisque ce n'est pas chez lui que se trouvent les propositions condamnées par le pape. Un article publié par M. A. Sabatier dans la *Revue chrétienne* (1er mai) fait connaître au public tous les incidents du drame ecclesiastique dont M. Loisy est la victime et dans lequel l'*Enseignement biblique* a sombré. Nous n'avons pas à pénétrer ici dans ces querelles intestines du clergé français. Que M. d'Hulst ait été dénoncé ou non par les Jésuites pour avoir voulu introduire un sérieux enseignement d'exégèse et de critique bibliques à l'Institut catholique de Paris, qu'il soit obligé de frapper aujourd'hui ceux qu'il louait dans le *Correspondant* du 25 janvier 1893,

nous n'avons pas à nous en préoccuper. Ceux qui voudront en savoir davantage sur ce point trouveront ample satisfaction dans l'article de M. Sabatier.

Ce qui est certain, c'est que M. Loisy a été destitué comme professeur à l'Institut de Paris, qu'il a été obligé de cesser la publication de la Revue dans laquelle il consignait les parties de son enseignement susceptibles d'intéresser d'autres encore que ses auditeurs de l'Institut et par lesquelles il pouvait espérer rendre un peu de vie aux études scientifiques du clergé français sur les questions qui concernent l'essence même du christianisme. Et cependant combien prudent, combien réservé était M. Loisy dans tout ce qui touchait au dogme! Combien l'on sentait chez lui un vif attachement à son église! En dehors des cercles théologiques proprement dits, il était plus connu dans le monde scientifique par sa collaboration à la *Revue critique d'histoire et de littérature* que par ses travaux d'exégèse. On goûtait fort son érudition, sa compétence dans un domaine où si peu de Français ont des connaissances scientifiques. Et cependant combien les gens du métier ne reconnaissaient-ils pas, jusque dans ses articles de la *Revue critique*, une préoccupation d'éviter l'hérésie et une timidité critique, qui n'étaient pas sans faire un contraste assez piquant avec les traditions de la maison!

Eh bien, toutes ces précautions n'ont servi à rien. La tentative si honorable d'acclimater l'esprit scientifique dans le haut enseignement catholique français concernant les documents fondamentaux du christianisme a été étouffée par ordre supérieur. Les professeurs de l'Institut catholique ont dû signer une adhésion sans réserve à la doctrine papale sur l'Écriture sainte et promettre d'y conformer désormais leur enseignement. Ce sont là des faits éminemment attristants pour tous ceux qui comprennent la haute importance de la science biblique et qui voudraient voir la France occuper une place digne d'elle dans cet ordre d'études. En Allemagne, où l'influence prépondérante des Facultés de théologie protestantes impose au clergé de plus grands ménagements à l'égard du haut enseignement, en Amérique où les habitudes démocratiques ne permettent pas à l'autoritarisme de se donner libre cours comme chez nous, une latitude beaucoup plus grande est laissée aux maîtres des grandes écoles ecclésiastiques, dans leurs publications tout au moins. On constate ici une fois de plus combien il était nécessaire de créer dans l'enseignement supérieur français un établissement laïque, où les études historiques et critiques sur la Bible et sur les origines du christianisme fussent assurées de cette complète liberté, en dehors de laquelle il n'y a pas de véritable science, et l'on voit combien il reste encore à faire pour généraliser dans notre pays les véritables mœurs scientifiques dans l'ordre des études religieuses.

*
* *

François d'Assise et les miracles. — Dans le même fascicule de la *Revue chrétienne*, où se lit l'article de M. A. Sabatier que nous venons de

signaler, il y a une très intéressante notice de M. le Dr Gibert sur les miracles de saint François d'Assise, à propos du livre récent de M. Paul Sabatier (ne pas confondre avec le précédent). Un de nos collaborateurs consacrera bientôt un article spécial à ce livre pour le faire connaître au point de vue historique. Je voudrais ici reproduire les appréciations émises au point de vue des sciences médicales, par un docteur tel que M. Gibert, sur quelques-uns des faits les plus étranges et, par cela même, les plus contestés de la vie de saint François. Voici en quels termes il s'exprime au sujet des guérisons opérées par saint François, p. 370 et suiv. :

« Oui, il existe une force qui rayonne de nous et atteint ceux qui nous entourent. Sans parler des expériences de Reichenbach, renouvelées par M. de Rochas et que je n'ai jamais vérifiées, je dirai que le sommeil provoqué à distance, dans des conditions de garantie scientifique, a été maintes fois réalisé. Je n'ai pas à m'occuper ici des détails de ces expériences relatées dans le livre d'Ochorowitz sur la suggestion mentale; il me suffit, pour le but que je me propose, de montrer que la volonté se transmet, à des sujets spéciaux, sans doute, mais enfin se transmet. Et non seulement la volonté. M. Sabatier a fait une allusion modeste et discrète à la puissance du regard. Il aurait pu l'affirmer davantage. Le regard, sans la moindre intervention du sommeil hypnotique, a une puissance que connaissent tous ceux qui en ont fait l'essai, et, si je parlais dans un autre recueil, je dirais comment on peut en faire une méthode thérapeutique.

« Voici une enfant de douze ans qui, depuis l'âge de quatre ans, est en proie à des crises quotidiennes qui sont devenues en quelque sorte sa manière de vivre. Ces crises consistent en des sauts rythmés (chorée saltatoire) que rien ne peut empêcher. Mais voilà qu'à cet état déjà si étrange se joint le phénomène suivant : chaque fois qu'un rayon de soleil frappe son visage, elle tombe comme foudroyée sans connaissance. C'est alors qu'on me l'amène. Il me suffit de l'obliger à me regarder d'une façon impérative et de lui commander avec autorité de ne plus subir ni l'action du soleil, ni celle de ses instincts saltatoires, pour arrêter net la maladis. En huit jours la guérison était complète et la maladie avait duré huit ans.

« Une autre jeune fille est atteinte pareillement d'une danse de Saint-Guy terrible, grave, qui a resisté à tous les traitements. Par les mêmes moyens et en quelques jours, la maladie est arrêtée, puis guérie. Je pourrais multiplier ces exemples.

« Mais, dira-t-on, il s'agit là de maladies nerveuses et tout le monde sait qu'elles cèdent souvent à l'influence d'une impression violemment ressentie, accidentelle ou provoquée.

« Or, François d'Assise a guéri des lépreux, comme Jésus-Christ. Cela même n'a rien d'inexplicable. A une époque où j'affirmais à mon ami, le Dr Pierre Janet, celui qui vient de publier de si belles études sur l'hystérie, que, sans aucune

intervention de sommeil, par la parole seulement, on pouvait faire disparaître une maladie organique, j'eus à lui offrir, comme preuve de ce que j'avançais, la guérison d'un jeune garçon de treize ans dont les deux mains étaient depuis quatre ans couvertes de centaines de verrues. Devant lui et beaucoup d'autres personnes, j'exécutai cette guérison par le commandement et dans l'espace de quelques instants.

« On peut faire disparaître, c'est-à-dire guérir par la même méthode, bien d'autres maladies.

« Qu'il s'agisse des maladies nerveuses, des maladies du système cutané, même inoculables comme les verrues, voire même de maladies mentales, il est possible de concevoir la guérison sans que rien de mystérieux ou de surnaturel intervienne. C'est un chapitre de physiologie pathologique à écrire, aujourd'hui surtout que Metschnikoff a publié ses belles études sur la phagocytose. Il suffit à mes lecteurs d'aujourd'hui de leur montrer que, par le regard, la parole, le commandement, directement, sans aucune intervention hypnotique, on peut agir sur le système nerveux d'un malade de façon à lui rendre la vie et l'intégrité de ses fonctions. »

Et à propos des stigmates, le Dr Gibert écrit encore (p. 372) :

« On a mis en doute leur réalité, et on a eu bien tort. Karl Hase a défiguré son étude en voulant faire des témoins des stigmates de vrais fourbes. Ils sont authentiques par la simple raison que François n'aurait pas pu les éviter, pas plus qu'il ne les a cherchés. Il les a si peu cherchés qu'il en était plutôt honteux, humilié, gêné. Il ne les montrait pas, il les cachait ; il fallait de vrais subterfuges pour les constater. Il en souffrait ; il en souffrit jusqu'à sa mort qui arriva deux ans après.

« Pour comprendre les stigmates il suffit de se reporter à des expériences qui sont bien connues aujourd'hui. Un sujet spécial, malade évidemment, et par malade j'entends qui est dans un état nerveux particulier, est endormi. Quand il est dans la phase léthargique du sommeil somnambulique, son moi a disparu — à ce moment on peut provoquer chez lui soit une brûlure, soit une ecchymose en la réalisant chez son magnétiseur placé à n'importe quelle distance du sujet.

« Prenez cette expérience fondamentale et vous en ferez sortir l'explication rationnelle et physiologique des stigmates de saint François. Il suffit pour cela que vous admettiez qu'une personne peut se mettre, sans le secours d'un magnétiseur, en état d'extase prolongée, état dans lequel le moi disparaît complètement. En 1864 j'ai été témoin d'un fait de ce genre, et j'ai constaté alors combien il était facile de provoquer des phénomènes hémorragiques cutanés ou autres.

« Or, saint François voulut avant de mourir être fait complètement semblable à Jésus-Christ, y compris ses souffrances sur la croix. Retiré dans les solitudes de l'Alverne, déjà malade et épuisé, il n'a plus qu'une idée, une seule : ressem-

bler à Jésus-Christ, et être fait participant de ses souffrances et de son agonie. En d'autres termes, l'idée fixe s'empare de lui, et s'en empare tout entier ; alors commence l'hallucination qui devient à ce point puissante que le « sujet » ne peut pas échapper à l'objectivation de l'idee, pour parler le langage de l'école. Les stigmates paraissent sans qu'il s'en doute, il a les pieds et les mains saignants, et le côté, sans le savoir. Quand il sort de cet état d'extase et qu'il rentre dans la vie commune, il cache ses plaies dont il ne pourrait d'ailleurs donner aucune explication.

« Ce n'est pas pour être saint que François d'Assise a été stigmatisé, c'est parce qu'il était dans cet état tout spécial d'extase qu'il l'a été, et quand on lit, soit dans le livre de M. Sabatier, soit ailleurs, tout ce qui a trait aux miracles et aux stigmates de saint François, on s'aperçoit que le saint lui-même ne leur donnait qu'une médiocre importance, si même il leur en donnait aucune. Jamais François n'a fait un miracle pour en faire; à aucun degré il n'a été thaumaturge. »



L'opinion de M. Barth sur la thèse de M. Jacobi relative à l'antiquité du Rig-Veda. — La livraison de janvier-février du *Journal asiatique* contient un remarquable article de M. Barth sur le travail par lequel M. Jacobi croit pouvoir déterminer, en se fondant sur des phénomènes astronomiques, l'époque très reculée à laquelle remontent les origines de la culture védique. Déjà nous avons signalé ce travail dans notre précédent numéro (p. 110 et p. 115). Dans son article, M. Barth expose d'abord les éléments du calendrier du *R*igveda, puis il indique sur quelles données M. Jacobi se fonde pour montrer, par l'examen même des hymnes, qu'ils renferment des souvenirs du temps où le solstice d'été était en Phalguni, c'est-à-dire dans la constellation du Lion. Ces deux passages sont : RV., VII, 103 : « Ces hommes-là n'enfreignent pas l'échéance du *dvâdaçâ* », que M. Jacobi traduit par : « échéance du douzième mois » et d'où il déduit que l'année védique commençait au solstice d'été — et X, 85, l'hymne nuptial où sont décrites les noces de Sûryâ (fille et figure du soleil) et de Soma (la lune), et dont le v. 13 est ainsi conçu : « La pompe nuptiale de Sûryâ s'est mise en marche, congediée par Savitri : aux Aghâs on tue les bœufs ; aux deux Arjunîs, se fait la procession « (cf. *Atharvaveda* : « aux Maghâs on tue les bœufs; aux Phalgunis, se fait le mariage »). D'où M. Jacobi conclut : « Comme il s'agit des noces de Sûryâ et de son entrée dans une nouvelle maison, il est bien clair que, par l'époque spécifiée, il faut entendre le commencement d'une nouvelle révolution solaire. Et, comme une année védique, ainsi que nous venons de le voir par le passage précédent, commençait au solstice d'été, il faut croire qu'on plaçait alors ce solstice dans Phalguni » (p. 161).

Il n'est guère possible de résumer tous les autres indices tirés d'écrits postérieurs, notamment des livres rituels, qui, d'une part, montrent que les Hindous ont eu nettement conscience de la précession des équinoxes, d'autre part, tra-

hissent les perturbations causées dans la disposition annuelle de certains rites par le déplacement des saisons par rapport à l'année stellaire. Nous nous bornons ici à donner *in extenso* la dernière partie de l'article de M. Barth :

« Tels sont les faits réunis par M. Jacobi : reste maintenant à en voir l'emploi. Il est bien évident d'abord que les nombres ronds donnés jusqu'ici ne sauraient être immédiatement convertis en dates. Les mouvements que ces nombres représentent sont si lents, les procédés des Hindous d'alors devaient être si grossiers et les observations sont en partie si délicates, enfin les faits eux-mêmes sont formulés dans les textes d'une façon si peu précise, que les valeurs déduites par le calcul ne sont admissibles ici qu'avec la marge la plus large; et M. Jacobi n'exagère certainement pas cette marge en l'estimant à 500 ans de part et d'autre des chiffres exacts. Mais même ainsi atténués, ces chiffres ne doivent pas faire illusion. Des changements de cette sorte ne passent pas dans la pratique aussitôt qu'ils sont constatés, et un calendrier peut rester longtemps en usage après qu'on a reconnu qu'il ne correspond plus exactement à l'état du ciel. On n'y renonce que quand on y est forcé, et, bien que cette nécessité ait pu se faire sentir plus vite alors qu'il n'y avait point d'almanachs et que, pour régler des rites certainement déjà compliqués, on n'avait d'autre moyen que de consulter le ciel, il est bien évident que, de ce chef encore, cette marge devra être considérablement élargie dans le sens de la limite inférieure. Or cette limite inférieure, pour la période la plus ancienne, nous la connaissons maintenant assez bien. Je crois, en effet, que les recherches de M. Jacobi ont établi clairement que, dès l'époque des Brâhma*n*as, une correction avait été faite, l'équinoxe du printemps avait été reporté dans les K*r*ittikâs, les Pléiades. Et, « comme une correction est toujours à peu près juste pour l'epoque à laquelle elle a été faite », celle-ci, qui serait exacte pour le xxve siècle avant notre ère, doit avoir été faite au moins 2000 ans avant Jésus-Christ. Mais en même temps ces écrits nous ont conservé des mythes et des prescriptions rituelles, survivances d'une période beaucoup plus ancienne encore, dont la limite supérieure va se perdre dans le cinquième millénaire. C'est dans cette période, pendant laquelle les ancêtres des Hindous de langue sanscrite étaient déjà établis dans l'Inde, que M. Jacobi place « les origines de la culture védique, dont les hymnes du *R*igveda ont été « le fruit mûr et peut-être déjà tardif », et il ajoute que l'on risquera probablement le moins de se tromper, en assignant ces hymnes à la seconde moitié de la période. Qu'il me permette d'ajouter à mon tour une petite clause distinguant entre la composition et la codification. avec tout ce que cette clause comporte, et je souscris volontiers à sa conclusion ainsi formulée.

« Jusqu'ici, en effet, on n'a pas trouvé dans le *R*igveda la moindre trace de cette position de l'équinoxe du printemps dans les K*r*ittikâs : elle ne se rencontre qu'à partir des Brâhma*n*as. Ce silence, même gardé par le plus vieux document, sur ce qu'on regardait jusqu'ici comme l'allusion astronomique la plus ancienne contenue dans le Veda, n'avait pas peu contribué à rendre cette

allusion suspecte : on voyait bien ce qu'elle impliquait pour la chronologie, mais on hésitait à la prendre au sérieux. Avec la thèse de M. Jacobi, l'objection disparaît : ce silence non seulement s'y explique, mais il la confirme, le *R*igveda se trouvant reporté au delà, dans une periode où cette allusion ou, plutôt, cette correction — car c'est bien là ce qu'elle implique — était impossible, période dont les données, méconnues jusqu'à présent, se retrouvent assez nombreuses dans la vieille littérature et, selon toute apparence, en partie dans le *R*igveda même.

« En me rangeant ainsi à l'opinion de M. Jacobi, je ne me dissimule pas que ses arguments, dans l'état présent, ne constituent pas une démonstration, valeur que lui-même, je suppose, ne revendique pas pour eux. Mais je crois qu'ils en approchent. Ils y atteindraient même, si les données qu'il pense avoir trouvées dans le *R*igveda étaient absolument sûres. L'objection première et constante que soulèvent, en effet, des témoignages semblables, à savoir s'ils portent sur un fait actuel ou sur un souvenir, sur une survivance, ne serait pas de mise ici, si ces deux témoignages étaient à l'épreuve de toute suspicion. Ni les pluies, ni les grenouilles ne peuvent être soupçonnées d'avoir, par complaisance pour un calendrier suranné, recommencé, les unes à tomber, les autres à sortir de leurs trous quand le soleil était dans Phalgunîs. Mais, il faut bien le reconnaître, tout en étant fort probable, l'interprétation que M. Jacobi donne de ces deux passages en les combinant n'équivaut pas à une preuve complète. Celle du premier repose sur un mot douteux ; le rapport entre les deux est incertain ; et, réduit à lui seul, le second, celui de l'hymne nuptial, pourrait bien après tout n'être qu'une de ces survivances lointaines, comme il s'en retrouve encore plusieurs dans les Brâhma*n*as et dans d'autres écrits plus récents. La certitude échappe donc au moment où l'on croyait la saisir, et, une fois de plus, on est tenté de se dire qu'il y a comme un mauvais sort sur le *R*igveda. Mais, même avec ces réserves, il me semble que les recherches de M. Jacobi nous avancent d'un grand pas. Depuis cinquante ans et plus, par réaction contre la chronologie fabuleuse des Hindous, on s'est appliqué chez nous à réduire l'antiquité du Veda à un minimum. On a cru être généreux en lui accordant un millier ou un millier et demi d'années avant notre ère, et, pour rendre cette évaluation plus présentable, on l'a découpée en petites périodes arbitraires de deux cents ans. Comme tout cet édifice n'était fait que de conjectures, d'autres plus hardis ne se sont pas gênés pour le jeter par terre et, finalement, l'opinion a pu être émise, mais non par des indianistes, que toute cette littérature, prise en bloc, ne remontait guère plus haut que l'époque d'Alexandre. C'est à ce courant d'idées que ces recherches opposent une barrière que je crois efficace et durable. Quoi qu'il faille penser de l'une ou l'autre des preuves réunies par M. Jacobi, l'ensemble en est frappant, et il faudra en tenir compte à l'avenir. Désormais, quand on se trouvera en présence, dans les Brâhma*n*as ou ailleurs, de passages comme ceux où il est dit que les Phalgunîs sont le commencement de l'année, il ne sera plus permis de les traiter comme de simples boutades. Car, enfin, en voici

maintenant une explication raisonnable, qu'on ne pourra plus dédaigner que quand on l'aura remplacée par une meilleure. En tout cas, on ne voit pas quel argument péremptoire pourrait lui être opposé. L'objection la plus grave, l'absence de toute preuve positive ancienne de l'usage de l'écriture, porte plutôt sur la codification que sur la composition, et, d'ailleurs, elle reste la même, ni plus ni moins forte, qu'on ajoute ou qu'on retranche n'importe quel nombre de siècles. Ce qui, en réalité, pour le présent du moins, risque de faire le plus de tort à cette explication, c'est qu'elle va à l'encontre du courant de l'opinion actuelle. Mais n'est-ce pas le cas de se demander avec M. Jacobi : « Sur quoi re-« pose après tout cette opinion actuelle? » Et si l'on est obligé de répondre : « Sur « des conjectures », il faudra bien convenir aussi que ce n'est pas une raison pour en faire quelque chose d'intangible.

« Il y a d'ailleurs un criterium en réserve pour cette thèse. Si elle est juste, comme je le crois, il se trouvera, dans le Ṛigveda même, de nouveaux arguments pour la confirmer. Déjà l'auteur d'*Orion*, M. Bâl Gangâdhar Tilak, qui n'a pas vu ceux de M. Jacobi, en a produit plusieurs autres et, dans le nombre, quelques-uns qui devront être pris en sérieuse considération. Car tout n'est pas également risqué dans ses combinaisons de mythologie stellaire, et les Hindous védiques se racontaient certainement plus d'histoires sur les étoiles qu'on ne le croyait jusqu'ici. On peut compter sur M. Jacobi pour suivre ces diverses pistes. Je sais que, dès maintenant, il pourrait joindre plus d'un post-scriptum à son mémoire et, dans ce mémoire même, aux arguments qui viennent d'être exposés, il en ajoute un autre qui, pour le Ṛigveda, il est vrai, n'est que négatif, mais qui est si ingénieux que je ne puis le passer sous silence.

« On sait que la précession des équinoxes, combinée avec un autre mouvement encore plus lent, n'agit pas seulement d'une façon visible dans le voisinage de l'écliptique, mais qu'elle opère aussi un déplacement graduel du pôle par rapport aux étoiles. Il y a, de ce fait, de longues périodes pendant lesquelles la place du pôle dans le ciel reste vide. C'est ainsi que l'antiquité classique n'a connu que des constellations circumpolaires; elle n'a pas connu d'étoile polaire, d'étoile immobile ou à peu près immobile, et la nôtre n'a commencé à devenir telle que vers la fin du moyen âge. De même, dans le Ṛigveda, il n'est pas fait mention d'une étoile polaire et, en effet, il n'y en avait pas dans la période ancienne à laquelle remonterait la composition des Hymnes d'après M. Jacobi. Mais le rituel et, à sa suite, toute la littérature sanscrite, connaissent une étoile semblable, une étoile *dhruva*, immobile. Parmi les rites du mariage, tels qu'ils sont décrits dans les *Grihya-Sûtras* et dans le *Kâma-Sûtra*, il en est un empreint d'une singulière poésie. Dans la nuit des noces, l'époux fait contempler à l'épousée le ciel étoilé et lui montre Arundhatî (une des étoiles de la Grande Ourse, en mythologie le type de la femme pieuse et dévouée) et l'étoile *dhruva*. Notre étoile toute moderne étant hors de cause, si l'on considère en outre que, dans un pays comme l'Inde, où le pôle est bas sur l'horizon, il faut qu'une étoile

soit très proche de ce pôle pour paraître immobile, on verra que la seule étoile, qui vraisemblablement ait pu donner lieu à cette notion et à cet usage, est α du Dragon, qui était presque exactement polaire vingt-sept siècles avant Jésus-Christ. Nous aurions donc là un nouvel indice montrant que les rites védiques, même ceux que le *Rigveda* ne mentionne pas — et précisément il mentionne en détail beaucoup de rites nuptiaux — remontent en partie au troisième millénaire avant l'ère chrétienne. »



Les fouilles en Grèce et en Égypte.— Nos grandes Écoles de l'étranger ont été particulièrement heureuses dans leurs travaux cet hiver. En Grèce les fouilles de Delphes, commencées après de si longues négociations, ont déjà donné de brillants résultats. La plus curieuse trouvaille — en tous cas celle qui a fait le plus de bruit — c'est la découverte d'un *Hymne à Apollon*, retrouvé dans le Trésor des Athéniens, c'est-à-dire dans un petit édifice construit, peu après Marathon, à proximité du grand temple et destiné à recevoir les offrandes. Cette cantate avait été gravée, sans doute comme un morceau de choix, sur une plaque de marbre. Elle a été déchiffrée à Paris par M. Henri Weil, l'helléniste bien connu, pour le texte et par M. Théodore Reinach pour la musique. Elle n'est malheureusement pas complète; il n'en reste que vingt-huit lignes de texte représentant quatre-vingts mesures de musique. En divers endroits, notamment à l'Association des Études grecques et à la Société historique, il a été donné à l'élite intellectuelle du monde parisien d'entendre l'exécution de l'hymne, instrumenté par M. Gabriel Fauré, chanté par Mme Remacle et présenté au public par une conférence fort distinguée de M. Théodore Reinach. L'*Hymne à Apollon* est écrit dans le mode dorien avec la mesure à cinq temps. Voici l'adaptation du texte grec par MM. Reinach et Georges d'Eichthal:

« Dieu dont la lyre est d'or, ô fils du grand Zeus, sur le sommet de ces monts neigeux, toi qui répands sur tous les mortels d'immortels oracles, je dirai comment tu conquis le trépied prophétique gardé par le dragon, quand de tes traits tu mis en fuite le monstre affreux aux replis tortueux...

« O muses de l'Hélicon aux bois profonds, filles de Zeus retentissant, vierges aux bras radieux, venez par vos accents charmer le dieu Phébus, votre frère à la chevelure d'or, le dieu qui sur les flancs du Parnasse, parmi les belles Delphiennes, sur la roche à double cime, monte vers le cristal pur des eaux de Castalie, maître étincelant du mont à l'antre prophétique.

« Venez à nous, filles d'Athènes, dont la grande cité, grâce à Pallas, la déesse au bras vainqueur, reçut un sol ferme, inébranlable. Sur les autels brille la flamme qui des jeunes taureaux consume les chairs; vers le ciel monte l'encens d'Arabie; le murmure des flûtes sonne en chants modulés, et la cithare d'or, la cithare aux doux sons, répond aux voix qui chantent des hymnes.

« O pèlerins d'Attique, chantez tous le dieu vainqueur. »

D'autre part, la *Mission archéologique française du Caire* a eu la bonne fortune de découvrir dans la pyramide de Dahchour des caveaux funéraires d'un roi et de plusieurs princesses de la douzième dynastie, ayant échappé au pillage qui a dépouillé un si grand nombre de chambres funéraires égyptiennes de leurs objets précieux. Cette heureuse trouvaille n'a pas seulement révélé la haute perfection à laquelle les joailliers égyptiens étaient arrivés dès cette époque reculée; elle fournit encore des renseignements de grand intérêt pour la connaissance de l'installation des chambres funéraires. Laissant de côté ici la description des bijoux et des curiosités purement archéologiques, nous reproduisons des fragments des lettres par lesquelles M. de Morgan, directeur de la Mission française en Égypte, a rendu compte à l'Académie des inscriptions et belles-lettres du résultat des fouilles opérées sous sa direction :

« Il existe à Dahchour deux pyramides de briques crues, gros tumuli de terre dont l'aspect sombre tranche sur le jaune des sables du désert et des pyramides de pierres, leurs voisines. Elles sont situées sur le sommet des collines qui bordent à l'occident la vallée du Nil. L'une est située au sud, en face du village de Menchiyeh, l'autre est plus au nord entre ce village et celui de Sakkarah. Jusqu'ici la pyramide du nord avait résisté à toutes les attaques, celle du sud n'avait été l'objet d'aucun travail.

« En mon absence, des fouilles avaient été pratiquées sur mon ordre au sud et au nord du tumulus septentrional, dans des groupes de tombeaux que je reconnus, à mon arrivée, pour appartenir, les uns, ceux d'amont, à l'Ancien Empire, les autres, ceux d'aval, à la douzième dynastie. Les cartouches des Usertesen II et III et d'Amenemhat III ne pouvaient laisser de doute sur l'époque à laquelle ces derniers monuments avaient été construits.

« La pyramide avait été attaquée et, sous les millions de briques entassées, on avait rencontré les graviers du diluvium exempts de tout remaniement. La chambre royale n'était donc pas construite dans la masse même du monument, comme le fait est constant dans les pyramides de pierres; peut-être était-elle plus profondément bâtie. Un sondage au perforateur pratiqué au centre même de la tranchée jadis ouverte m'apprit bientôt que le diluvium se continuait sur une épaisseur de 9m,50 au-dessous des fondations de la pyramide et cela sans la moindre trace de travail humain. Au-dessous de ces alluvions se trouvaient des grès friables dont un nodule siliceux arrêta mes trépans. Il devenait inutile, dès lors, de chercher plus longtemps; car les tombeaux, s'ils existaient, avaient été creusés dans la masse même du rocher et se trouvaient probablement à une grande profondeur.

« Les tombes du Moyen Empire dans la nécropole de Dahchour ne ressemblent en rien à celles de l'Ancien Empire découvertes par Mariette-pacha, à Sakkarah. Nous ne trouvons plus, en effet, dans les monuments de la douzième dynastie, à Dahchour, les temples funéraires compliqués et couverts de bas-reliefs, comme le sont ceux de Ti, de Mera, de Ptah-Hotep, de Ptah-Chepsès, etc.

Le mastaba de Dahchour est plus simple et ne renferme pas de chambre. Il se compose d'un massif rectangulaire de briques crues, souvent fort petit. Il est plein et revêtu d'un parement en calcaire blanc de Tourah. C'est dans le revêtement que se trouvent les stèles. Elles font face au nord ou à l'est, et sont garnies de leur table d'offrandes. Le puits, au lieu de s'ouvrir au centre de la construction, comme le fait est constant dans les tombeaux de l'Ancien Empire, est généralement placé au nord du mastaba, mais les galeries sont creusées de telle sorte que le mort repose exactement sous la stèle qui porte son nom. Les couloirs qui conduisent au caveau funéraire sont, soit taillés dans le rocher, et, dans ce cas, ils sont couverts d'une voûte surbaissée, soit construits en calcaire de Tourah (ils sont alors à section rectangulaire), soit enfin, recouverts d'une voûte de briques crues d'un appareil très régulier et légèrement surhaussée. Ces observations relatives aux tombeaux de la douzième dynastie dans la nécropole de Dahchour, résultent de l'ouverture de trente mastabas. La construction de la pyramide et celle des mastabas présentent des analogies frappantes.

« Des recherches que je faisais exécuter à la base de la pyramide dans l'emplacement supposé du revêtement, sur les faces du nord et de l'est, me firent découvrir des pierres ornées de fragments d'inscriptions. L'une d'elles portait le cartouche d'Usertesen III. Cette découverte transformait mes suppositions sur l'âge de la pyramide en une quasi certitude.

« Je recommençai dès lors la recherche des puits dans l'espace laissé libre entre le pied de la pyramide et son enceinte de briques. Je fis pratiquer un grand nombre de sondages à la pioche au travers du sol remanié, jusqu'aux graviers du diluvium et je trouvai les débris d'une excavation profonde, cachés sous les sables. En suivant ces débris, je parvins de proche en proche jusqu'à l'ouverture d'un puits (26 février), située près de l'angle nord-ouest de la pyramide. Dans le cours de ce travail, on découvrit une sépulture assez pauvre, mais datée de la vingt-sixième dynastie, placée dans les débris qui bouchaient le puits, et, le 28 février, la porte des souterrains fut découverte.

« Un rameau tortueux descendait en pente douce vers la pyramide et aboutissait dans une chambre funéraire voûtée et garnie de calcaire blanc, où, parmi les débris d'un sarcophage de grès, gisaient les restes d'une statue de diorite. Tout avait été brisé dans ce caveau. Le puits, par lequel j'étais entré, était probablement celui des spoliateurs de l'antiquité antérieurs, comme de juste, à la vingt-sixième dynastie. Cette première sépulture débouchait dans un couloir long de 110 mètres dirigé d'ouest en est et par suite parallèle à la face septentrionale de la pyramide. Dans la paroi du nord de cette galerie s'ouvraient des portes construites en calcaire de Tourah. Tout avait été bouleversé; les sarcophages étaient ouverts, mais les inscriptions qu'ils portaient nous montraient que dans le second caveau, entre autres, avait été ensevelie la reine Nefert-Hent. Au milieu des dalles brisées et des décombres gisaient des crânes, des canopes, des vases de terre et d'albâtre. Il régnait partout un grand désordre

et, par places, les murailles blanches portaient encore les traces des mains des spoliateurs.

« Cette première visite faite, je mis de suite des ouvriers au déblaiement de la galerie principale. Une muraille de pierres de taille fut rencontrée, puis franchie, et, de l'autre côté, je trouvai des indices certains de l'existence d'un autre puits. Il était temps de découvrir cette issue, car l'air manquait dans la galerie et les lumières s'éteignaient. Je fis le plan des souterrains et, le reportant à la surface, fixai le point où se trouvait l'ouverture. Ce puits fut déblayé en quelques jours. Il s'ouvrait près de l'angle du nord-est de la pyramide et amena la découverte de tombeaux jusqu'alors inconnus. Douze sarcophages de princesses avaient été successivement découverts et le déblaiement commença.

« Le 6 mars, un premier trésor fut découvert. Les bijoux, renfermés dans un coffret incrusté d'or et d'argent, avaient été jadis enfouis dans le sol même de la galerie, à 40 centimètres environ de profondeur, près de la porte du tombeau de la princesse Hathor-Shat. Le lendemain, 7 mars, une autre cachette fut trouvée dans une galerie voisine, au pied de la tombe de la princesse Sent Seisbet.

« Les richesses de ces trésors sont considérables : colliers, bracelets, bagues, miroirs, perles, joyaux de tout genre. Ces bijoux sortaient par centaines des cavités où ils avaient été entassés. Les coffrets avaient été détruits par l'humidité et leurs richesses gisaient pêle-mêle au milieu des sables et des débris. Presque tous les bijoux sont en or, souvent incrustés de pierres précieuses.

« Dans le premier trésor j'ai rencontré : un pectoral en or enrichi de pierres précieuses et représentant le cartouche du roi Usertesen II soutenu par deux éperviers couronnés, deux bracelets, plusieurs fermoirs de colliers, le tout en or incrusté de lapis, de cornaline, d'émeraude égyptienne, de turquoise et d'obsidienne, plusieurs scarabées dont un portant le nom d'Usertesen III et un autre celui de la princesse Hathor-Shat. Ces deux scarabées sont de véritables merveilles tant par la matière où ils ont été gravés — ils sont en améthyste — que par le travail : six lions d'or couchés, des colliers faits de perles d'or, d'améthyste et de lapis, de grosses coquilles d'or figurant des cyprées, d'autres représentant des huîtres perlières, un collier d'or, un miroir d'argent et une foule de menus objets du travail le plus parfait.

« Le second trésor est beaucoup plus important que le premier. Il renferme plusieurs centaines d'objets, parmi lesquels il faut citer : un pectoral d'or enrichi de pierreries. Au centre est le cartouche du roi Amenemhat III. Des deux côtés, on voit le roi debout, la massue levée et frappant un captif asiate désigné par un texte placé à côté. Au-dessus, plane un vautour, les ailes déployées. Au revers sont les mêmes représentations en or ciselé ; les incrustations de cette pièce sont de lapis, d'émeraude égyptienne, de felspath, de turquoise, de cornaline et d'obsidienne noire. Ces gemmes sont non seulement taillées à la forme voulue, mais aussi ciselées : les têtes du roi et du captif, ainsi que les corps,

montrent en relief les moindres détails. Un autre pectoral, au nom du même roi, porte son cartouche soutenu par deux griffons. Quatre captifs figurent dans ce bijou, deux Asiates et deux nègres. Au revers sont les mêmes scènes en or ciselé. Ces deux pièces, de première importance, sont, avec le pectoral d'Usertesen II, les plus beaux bijoux de la découverte. Puis viennent des bracelets incrustés au cartouche d'Amenemhat III, de nombreux scarabées au nom des rois et des princesses, trois miroirs, dont deux en argent montés en or, un collier de têtes de lion réunies quatre par quatre. Chaque perle de ce collier est de la grosseur d'un œuf; des coquilles en or aussi grosses que les têtes de lion, des fermoirs de colliers enrichis de pierres, des colliers d'or, d'améthyste, d'émeraude, de lapis, une perle de verre, quatre lions couchés en or, etc., etc., des vases en cornaline, en lapis-lazuli, en obsidienne, en albâtre, dont quelques-uns sont enrichis d'or et une foule de menus objets de moindre importance, mais dont le travail ne le cède en rien aux grandes pièces.

. . . .

« Les sondages, en se continuant, amenèrent la découverte de onze puits alignés d'est en ouest. Quelques-uns sont écroulés et semblent n'avoir jamais été terminés, mais l'un d'entre eux, le plus rapproché du puits royal, a fourni des résultats fort importants.

« Le 19 avril, ce puits venant d'être vidé, je rencontrai une porte donnant accès dans un couloir long de 14m,60 et couvert d'une voûte cylindrique habilement appareillée. La porte fut ouverte avec toutes les précautions qu'exigeait le mauvais état de la galerie et dès les premières pierres enlevées, nous eûmes sous les yeux tous les objets placés dans une chambre exiguë à l'endroit où ils avaient été déposés par les prêtres de la douzième dynastie ou par la famille du mort. Là étaient des vases d'argile renfermant encore le limon des eaux du Nil, ici des pièces de viande embaumées, plus loin des plats aux mets desséchés. Dans un angle se trouvaient deux caisses, l'une renfermant des parfums contenus dans des vases d'albâtre soigneusement étiquetés en caractères hiératiques, l'autre ne contenant que des sceptres, des cannes, un miroir de bois et des flèches dont les barbes sont d'une étonnante conservation.

« Jusque-là il était impossible de dire si cette tombe était celle d'un homme ou celle d'une femme; elle contenait des armes et des objets de toilette. Le seul indice que nous eussions trouvé était le cachet dont on avait scellé le coffret des parfums; il portait le nom du familier du roi Tesch-Senbet.

« Dès que tous les objets furent numérotés et qu'il eut été pris des croquis de leur position respective, on commença l'ouverture du sarcophage. La dalle soulevée, le cercueil de bois apparut couvert de feuillages d'or, orné de deux chevets et terminé en dos d'âne. Une inscription d'or occupait toute la longueur du couvercle : elle nous donne le nom et le titre de la défunte : la princesse (ou fille royale) Noub-Hotep-ta-Khroudit.

« La caisse du cercueil, ornée elle aussi de feuillages d'or, était en bois na-

turel, seules les bandes d'or portant des inscriptions étaient encadrées d'un trait de peinture verte. La momie avait beaucoup souffert de l'humidité; il ne restait qu'un amas d'os, de bijoux et de poussières, enfermé dans les restes d'une enveloppe de plâtre entièrement dorée. Les objets n'avaient pas été touchés. A gauche étaient les cannes, les sceptres, le flagellum, curieux instrument fréquent dans les bas-reliefs des temples, mais qu'on n'avait jamais retrouvé aussi complet. Sur la tête étaient posés un diadème d'argent incrusté de pierres, un uræus et une tête de vautour en or. Sur la poitrine, j'ai rencontré le collier orné d'une cinquantaine de pendentifs d'or, incrusté et terminé par deux têtes d'éperviers d'or de grandeur naturelle. Vers la ceinture était un poignard à lame d'or, et aux bras et aux pieds des bracelets en or ornés de perles de cornaline et d'émeraudes égyptiennes.

« La tête de la momie était, comme d'usage, située au nord du tombeau ; à la gauche des pieds était la caisse à canopes lamée d'or comme le cercueil et couverte de textes.

« Parmi les titres de la princesse Noub-Hotep, il n'est jamais fait mention qu'elle eût été reine, et cependant j'ai rencontré dans son tombeau tous les attributs de la royauté. Peut-être est-elle morte avant l'avènement de son mari au trône, alors que celui-ci n'etait que prince héritier ?

« Les tombeaux du roi Hor et de la princesse Noub-Hotep ainsi que les détails de leurs mobiliers funéraires montrent clairement que ces deux personnages ont été ensevelis à la même époque. Devons-nous admettre que la princesse était soit la femme, soit la fille du souverain près duquel elle reposait ? Jusqu'à plus ample informé, je suis, pour ma part, de cet avis.

« En même temps que s'opèrent les recherches, je rédige un compte rendu très détaillé de leurs résultats. Ce récit fera l'objet d'un volume spécial, dans lequel figureront tous les objets, les textes, les plans et les détails d'architecture. Je suis aidé dans ces travaux par MM. G. Legrain et G. Jéquier, membres de l'Institut oriental français du Caire, les égyptologues du service des antiquités se trouvant retenus soit au musée de Gizeh, soit par les autres fouilles entreprises par mon administration sur divers points de l'Egypte, etc. »

M. *Maspero*, rectifiant sur quelques points les communications de M. de Morgan, a établi que le roi dont la momie a été découverte n'est pas un inconnu. Son nom se trouve dans le « canon royal de Turin » et doit se lire, sous sa forme pleine, *Aoutouabrâ*. Il y a deux rois de ce nom dans la douzième dynastie. Il doit s'agir du plus ancien des deux qui vécut probablement un siècle et demi après Amenemhet IV.

*
* *

Publications diverses. — 1° *Paul Regnaud. Les premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce* (Paris, Leroux ; in-8 de XI et 518 p.). — Un de nos collaborateurs consacrera prochainement un article spécial au nouveau livre de M. Paul Regnaud. C'est la refonte d'une double série de

conférences sur le sujet énoncé dans le titre, faites par l'auteur à la Faculté des lettres de Lyon et au Musée Guimet, à Paris. M. Regnaud s'applique à démontrer, par les textes védiques et par l'interprétation des mythes grecs, sa théorie bien connue qui dérive les mythes d'une fausse interprétation des rites et pratiques du sacrifice. On peut dire que, d'après lui, le sacrifice existe avant les dieux auxquels il s'adresse. Plus d'une fois déjà nous avons protesté contre cette doctrine, qui nous paraît également condamnée par la psychologie et par l'histoire religieuse de l'humanité partout où il est possible d'en suivre l'évolution. Nous laissons à d'autres plus compétents de juger la valeur des argumentations philologiques et des interprétations védiques. On ne peut qu'admirer la vaillance avec laquelle M. Regnaud défend des thèses qui n'ont jusqu'à présent rencontré aucun appui ni chez les mythologues, ni chez les indianistes. Voici la table des chapitres de l'ouvrage :

— 2° La *Revue des études juives* a publié dans sa livraison d'octobre-décembre 1893 une conférence de M. Jean Réville sur le livre d'Hénoch (*La Résurrection d'une Apocalypse. Le livre d'Hénoch* ; tirage à part chez Durlacher, gr. in-8 de 24 p.). Destinée tout d'abord à faire connaître la place du livre d'Hénoch dans la littérature apocalyptique juive et à retracer l'histoire de la découverte d'un fragment du texte grec dans le cimetière chrétien d'Akhmîm, cette conférence a pour objet, dans sa seconde partie, de dégager les éléments de l'œuvre qui ont de l'importance pour l'histoire de la pensée juive et chrétienne. Après avoir fait ressortir la signification de la légende de la chute des anges et la valeur du livre d'Hénoch en tant que témoignage du travail qui se fit comme dans l'esprit juif comme préparation au messianisme chrétien, l'auteur continue ainsi :

« Mais ce qui caractérise tout particulièrement le livre d'Hénoch et ce qui lui donne, à mon sens, sa portée la plus considérable dans l'histoire de la pensée juive, c'est l'association intime et perpétuelle des préoccupations relatives à la destinée humaine et des préoccupations relatives à la constitution de l'univers. L'ordre moral et l'ordre physique sont étroitement liés dans les conceptions des auteurs. La régularité et la souveraineté du gouvernement de Dieu dans l'univers, dans la direction des vents, des éléments, des astres, des anges

et autres êtres surhumains, sont présentées comme la contre-partie, la garantie et la sanction de la souveraineté divine dans la direction des destinées humaines. La connaissance des mystères de la création apparaît comme la condition de la connaissance des mystères du salut.

« Voilà ce qui est capital, car dans cet ordre d'idées le livre d'Hénoch nous apporte les premières manifestations du gnosticisme chez les Juifs, les plus anciens témoignages de cette tendance qui devait envahir la philosophie chrétienne comme la philosophie païenne et qui dérive le salut d'une initiation intellectuelle aux mystères des divers ordres de création.

« Nous avons ici, dans un document qui est bien palestinien, puisqu'il paraît avoir été originairement hébraïque, dans un document qui est certainement antérieur au christianisme, l'écho le plus instructif du travail qui se fit dans le monde juif de la Palestine comme dans le monde juif alexandrin, à partir du moment où la piété juive entra en contact avec la civilisation grecque. Mais, pour être de même origine, il ne fut pas identique. Tandis que les Juifs d'Alexandrie, Philon en tête, s'abandonnèrent très largement à l'esprit philosophique grec et traduisirent le judaïsme mosaïque en langage platonicien ou stoïcien, les Juifs de Palestine accommodèrent des traditions grecques comme celles des Titans et des conceptions philosophiques grecques, comme celles des idées platoniciennes ou des puissances stoïciennes, à leurs propres légendes et leurs propres notions, plus imagées que solidement déduites.

« Avez-vous remarqué les réservoirs des astres, des vents, du feu, etc., vus par Hénoch dans le ciel? Vous rappelez-vous les livres de l'Éternel où sont notées les actions des hommes et où tout est écrit à l'avance, et le Messie qui existe au ciel de toute éternité? Avez-vous observé que, d'après la philosophie d'Hénoch, tout ce qui existe sur la terre a existé auparavant dans le ciel, en réserve, attendant son tour de paraître sur la scène? Eh bien, Messieurs, cette conception bizarre, naïve, n'est pas autre chose que la contre-partie en langage concret, en représentations matérielles et populaires, de la spéculation judéo-alexandrine sur les Idées et les Forces, existant en Dieu à l'état virtuel, en réserve, et sortant de lui pour s'imprimer dans la matière et donner ainsi naissance au monde et à l'histoire. La fécondation du judaïsme par l'esprit grec produit une philosophie à Alexandrie, des apocalypses gnostiques en Palestine. »

— 3° M. *René Basset*, professeur à l'École supérieure des lettres d'Alger, continue, à la librairie de l'Art indépendant, la traduction des *Apocryphes éthiopiens*. Le troisième fascicule contient la curieuse apocalypse intitulée l'*Ascension d'Isaïe*, appelée aussi *Vision d'Isaïe* (in-8 de 55 p.), amalgame de deux écrits respectivement interpolés, dont le premier retrace la légende d'après laquelle Ésaïe aurait été scié par ordre du roi Manassé, tandis que le second, incontestablement chrétien et probablement même d'origine assez tardive, décrit la vision d'Ésaïe ou son ascension jusqu'au septième ciel. Bien inférieure au livre d'Hénoch,

cette apocalypse est intéressante néanmoins à cause de l'usage qu'en firent certaines sectes gnostiques et comme témoignage de la persistance des anciennes idées apocalyptiques juives dans le monde chrétien. Je signale au ch. IX, v. 23; les « livres célestes » où sont consignées les actions des enfants d'Israël, analogues à ceux qui viennent d'être signalés dans le livre d'Hénoch.

— 4° *La Vie inconnue de Jésus-Christ*, par *Nicolas Notovitch* (Paris, Ollendorf; in-12 de IX et 301 p.) nous fait passer du sérieux au plaisant. M. Notovitch est russe; il a visité le Ladak, dans le Petit Thibet. Au cours de ses pérégrinations, visitant un monastère bouddhiste, il apprit du lama en chef « qu'il existait dans les archives de Lassa des mémoires fort anciens, ayant trait à la vie de Jesus-Christ et aux nations de l'Occident et que certains grands monastères possédaient des copies et des traductions de ces chroniques » (Préface, III). Dès lors, l'idée d'en obtenir communication s'empara de son esprit; il poussa jusqu'à Leh, capitale du Ladak; ses démarches et ses demandes restèrent d'abord vaines; mais il eut la chance de se casser la jambe en tombant de cheval, se fit alors transporter au grand couvent de Himis, qu'il avait déjà visité, y fut soigné par les moines, auxquels il avait envoyé des présents, « un réveil-matin, une montre, un thermomètre », et finit par obtenir qu'on lui montrât « deux gros livres cartonnés » qui contenaient la biographie d'Issa, c'est-à-dire de Jésus-Christ. Le lama lisait, l'interprète traduisait et M. Notovitch notait cette traduction sur un carnet de voyage. Ajoutons qu'il quitta Himis le troisième jour après son arrivée. Les notes qu'il avait ainsi prises rapidement, comme à la volée, en écoutant son interprète, il les a mises depuis au net, et ce sont elles qu'il nous donne comme récit de « la vie inconnue de Jésus-Christ ».

Est-ce le lama qui s'est moqué de M. Notovitch? Est-ce M. Notovitch qui se moque de nous? Son évangile apocryphe est-il un produit de la tendance accréditée auprès de quelques naïfs, à rattacher le christianisme au bouddhisme? Il n'est guère profitable de se casser la tête à ce sujet. Pendant vingt-quatre heures les journaux du boulevard ont annoncé gravement la découverte d'un document de la plus haute importance sur la vie de Jésus. Et cependant il suffit d'avoir jeté un rapide regard sur ce livre pour reconnaître qu'il n'a pas le sens commun. C'est pour cela sans doute qu'il a eu plusieurs éditions en quelques semaines. Si le document avait été sérieux, il aurait eu peut-être de la peine à trouver un éditeur. D'après l'Évangile inconnu de M. Notovitch, Issa (Jésus) s'échappe clandestinement de la maison paternelle à l'âge de treize ans, se rend aux Indes en compagnie de marchands pour étudier les lois des grands Bouddhas, se mêle aux querelles théologiques de l'Inde, y convertit des millions de païens, réfute, en passant par la Perse, les disciples de Zoroastre, et rentre en Palestine âgé de vingt-neuf ans, où il est crucifié par Pilate, malgré les prêtres et les savants vieillards. Son corps est enlevé par les soldats de Pilate, ce qui fait croire à la foule que des anges l'ont pris.

Il y a dans ces récits le plus curieux mélange de rationalisme, de légendes, de récits bibliques à moitié conservés et à moitié inventés, de connaissances religieuses et de chimères naïves, qui n'a pu se former que dans l'esprit de quelque syncrétiste bouddhiste moderne, probablement familiarisé avec quelques livres européens ou avec les enseignements des missionnaires et désireux de faire rentrer Jésus dans la grande série des incarnations de Bouddha.

— 5° *A. Carrière. Nouvelles sources de Moïse de Khoren* (Vienne. Impr. des Méchitaristes). Ce pauvre Moïse de Khoren passe de mauvais moments depuis que M. Carrière, de l'École des langues orientales, s'occupe de lui. Tous les six mois il reçoit quelque nouveau coup droit qui le fait décheoir de la haute situation qu'il occupait si commodément dans l'histoire ecclésiastique arménienne et son infatigable adversaire ne parle de rien moins que de le faire descendre jusqu'au commencement du VIIIe siècle. Cette fois M. Carrière prouve par la comparaison de seize passages différents que Moïse de Khoren a utilisé la chronique de Jean Malalas, auteur byzantin de la fin du VIe ou du commencement du VIIe siècle. Comme il est impossible que Malalas ait copié Moïse, il faut bien admettre que c'est celui-ci qui s'est servi de Malalas. L'hypothèse d'une source commune aux deux auteurs et plus ancienne doit être écartée, parce que Moïse rapporte ailleurs un fait qui fut divulgué par Procope (milieu du VIe siècle) et qu'il emprunte à une rédaction postérieure à celle de Procope. Il semble bien qu'il n'y ait rien à répondre et que nous comptons désormais une légende de plus dans l'histoire ecclésiastique.

— 6° Nous ne pouvons que mentionner en terminant un très bel ouvrage, qui fait honneur à l'érudition de son auteur : *La Révocation de l'Edit de Nantes à Paris d'apres des documents inédits*, par *O. Douen* (Paris, Fischbacher; 3 vol. gr. in-8 sur papier de Hollande; 200 fr.). En dehors des cent exemplaires fournis aux souscripteurs, il n'y en a que vingt-cinq destinés à être mis en vente.

L'histoire religieuse à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du* 23 *février* : M. *Ravaisson* communique un mémoire sur la légende d'Achille et quelques bas-reliefs qui s'y rapportent.

— *Séance du 2 mars* : M. *Oppert* lit un mémoire sur la date de la *destruction du premier temple de Jérusalem*. Le vingt-cinquième jour, d'après Jérémie, le vingt-septième d'après le livre des *Rois*, du douzième mois après son avènement, le roi Evil Merodach, successeur de Nabuchodonosor, fit mettre en liberté Jéchonias, détenu prisonnier depuis trente-sept ans. Le calcul des néoménies permet d'identifier cette date avec le dimanche, 29 février (ou le mardi, 2 mars, d'après les *Rois*) de l'an 561 avant Jésus-Christ. Partant de là, on peut fixer la prise de Jérusalem au 10 Ab de la dix-neuvième année Nabuchodonosor, qui correspond au vendredi, 28 juillet, de l'an 587. Le siège avait commencé le 15 janvier 589.

— *Séance du* 16 *mars* : Parmi les nouvelles communiquées de Rome par

M. *Geffroy*, directeur de l'École française de Rome, nous relevons la mention d'une étude présentée par Mgr Wilpert à la dernière séance de l'Académie d'archéologie chrétienne sur des peintures qu'il a découvertes dans une chapelle du cimetière de *Sainte-Priscille* sous des stalactites. M. Wilpert attribue ces peintures au milieu du IIe siècle et croit reconnaître dans l'une d'elles une représentation de la communion.

M. *Edmond Le Blant* communique de la part du P. Delattre une ***inscription chrétienne*** trouvée à Carthage où figure en partie le dernier verset du Psaume LXXXV : « fac mecum signum in bonum, ut videant qui oderunt me et confundantur. » La variante « oderunt me » se trouve aussi dans les écrits de saint Augustin.

M. *de Boutarel* lit le résumé d'un mémoire de M. Romanet du Caillaud sur la prédication du *Christianisme au Tonkin et en Annam*. Elle ne date pas de l'arrivée des Jésuites dans ces parages vers 1625 ou 1627, mais leur est antérieure d'une quarantaine d'années. La lecture de ce memoire a été continuée à la séance suivante.

M. *Mispoulet* continue la lecture du mémoire de M. Félix Robiou, de son vivant correspondant de l'Académie, sur l'*état religieux de la Grece et de l'Orient à l'époque d'Alexandre*.

— *Séance du 6 avril* : M. *Oppert*, reprenant son étude chronologique des *destructions du temple de Jérusalem*, rappelle que d'après le Talmud la destruction du premier temple, comme celle du second, eut lieu un dimanche. Si cette donnée est exacte, il faudrait substituer à la date du 28 juillet, qu'il a présentée dans la séance du 2 mars, celle du 27 août de la même année 587. La destruction du second temple, par Titus, eut également lieu le 10 Ab, d'après M. Oppert, ce qui ne peut être assimilé à une autre date que le dimanche, 5 août, de l'an 70 après J.-C.. La néoménie, en effet, tombe sur le jeudi, 26 juillet. Les erreurs courantes au sujet de ces dates résultent d'une fausse application de l'ère des Séleucides.

— *Séance du 13 avril* (c. r. reproduit d'après M. Léon Dorez, dans la *Revue critique*).

M. *de Morgan*, directeur de l'École française du Caire, envoie un rapport détaillé de ses découvertes récentes dans la *nécropole de Dahchour*, au sud-ouest de Memphis. Il a trouvé dans une pyramide de briques des tombeaux de princesses de la douzième dynastie, avec les trésors qu'on y avait enfermés. Le 6 mars, il découvre un premier trésor; les bijoux sont contenus dans un coffret incrusté d'or et d'argent : ce sont des colliers, bracelets, bagues, miroirs, pectoraux, etc. Presque tous ces bijoux sont en or, et plusieurs sont ornés de pierres précieuses. Il y en a d'autres en améthyste, en cornaline, en turquoise, en lapis-lazuli, etc. — Le second trésor est encore plus important; il renfermait, entre autres objets précieux, un pectoral d'or enrichi de pierreries, portant au centre le cartouche du roi Amenemhat III; un autre pectoral et des bracelets au nom du même roi (voir plus haut, p 233 à 237).

M. *Le Blant*, membre de l'Académie, communique la photographie d'un fragment sculpté qui lui a été signalé par M. Lavergne, président de la Société historique de Gascogne, et qui se trouve chez Mme Cournet, à Cacarens (Gers). C'est une plaque épaisse de marbre blanc, haute de 53 centimètres sur 47 de largeur. Au revers est gravée au trait une grande croix pattée. Le bas-relief qui occupe la face paraît provenir d'un *sarcophage chrétien* et représente Orphée assis, vêtu de la tunique, du manteau, des anaxyrides, coiffé du bonnet phrygien et jouant de la lyre; près de lui, devant un palmier, sont couchés deux moutons; la partie gauche manque. — On sait que les premiers chrétiens voyaient, dans la fable d'Orphée attirant les animaux, le Christ appelant les peuples à la foi nouvelle. Dans les catacombes de Rome, Orphée est représenté tel que le figuraient les païens, c'est-à-dire entouré d'animaux de toute sorte. Quelquefois cependant, comme ici, il se rapproche davantage du type du Bon Pasteur et joue de la lyre entre des brebis ou des colombes : c'est ainsi qu'on le voit représenté sur un sarcophage d'Ostie (Garrucci, t. V, pl. 307, n° 4, et p. 18) et dans une fresque du cimetière de Priscilla, publiée par De Rossi (*Bulletino*, 1887 p. 29). — M. Le Blant fait observer que cette allégorie montrant le Christ sous les traits d'Orphée était risquée; car elle ne pouvait qu'affermir, chez les païens, le soupçon de magie dont Jésus-Christ était pour eux l'objet. Dans leur pensée, tous ceux qui, comme lui, avaient visité ou habité l'Égypte, étaient suspects de sorcellerie : ainsi en était-il d'Orphée qui s'y était instruit de la doctrine de Moïse (S. Justin, *Cohort. ad Græcos*, c. XIV), et que l'on tenait pour magicien. — Si, comme il est probable, le fragment de Cacarens provient d'un sarcophage chrétien, ce sujet se présenterait pour la première fois en Gaule sur un monument de cette espèce. — Enfin, il faut noter que, dans son *Archéologie de la Meuse*, t. II, pl. 31, fig. 9, M. Liénard a publié une plaque de fibule en bronze repoussé, trouvée en 1872, et où figure Orphée jouant de la lyre entre des animaux divers.

M. *Mispoulet* continue la lecture du mémoire de M. Félix Robiou sur l'esprit religieux en Grèce au siècle d'Alexandre.

— *Séance du 20 avril* : M. *Clermont-Ganneau* décrit divers objets antiques trouvés par M. Durighello à *Saïda*, l'antique Sidon : 1° une plaque de bronze très oxydée où l'on reconnaît une dédicace et la qualification de θεὸς ἅγιος, mais sans qu'il soit possible de déchiffrer un nom reconnaissable de divinité; — 2° une pierre gnostique, gemme brisée, représentant d'un côté un personnage en prière, de l'autre une légende de cinq lignes en caractères hébreux carrés, de forme assez ancienne; le texte appartient au dialecte araméen, mais il en manque malheureusement une partie. Dans les deux dernières lignes, on reconnaît le Σαβάω(θ) βοηθεῖ ordinaire. M. Clermont-Ganneau signale ici une nouvelle preuve à l'appui de l'influence qu'il faut reconnaître aux idées juives dans la formation du gnosticisme oriental. — 3° une intaille gnostique portant sur une face la légende grecque : Σαβ[α]ώθ [Ἀ]δωναὶ Ἀβ[λα]ναθα[ν]αλα, Μιχαήλ.

X. ZZ. L'autre face représente Europe sur son taureau ; il y a là une confirmation de l'hypothèse que le mythe d'Europe était localisé à Sidon ; — 4° une bulle d'argile, provenant de Tyr, représentant un personnage à tête d'animal, de style égyptien, avec un long sceptre recourbé en haut à la main gauche ; — 5° un petit lion couché de bronze, qui doit avoir servi de poids et au sujet duquel M. Clermont-Ganneau présente des considérations métrologiques ingénieuses.

M. *Delaville Le Roulx* donne lecture d'un mémoire sur les *Hospitalières de Saint-Jean de Jérusalem*, les principales maisons de leur ordre, leur histoire. Il y en a encore aujourd'hui dans deux monastères en Espagne.

ANGLETERRE

Publications récentes. — 1° *Astronomie et mythologie*. M. J. *Norman Lockyer*, poursuivant des études dont il avait déjà donné un spécimen au Congrès des Orientalistes de Londres, a publié chez Cassels, à Londres, sous le titre *The dawn of astronomy, a study of the temple worship and mythology of the ancient Egyptians*, un ouvrage du plus haut intérêt, où il s'efforce de montrer quelle part importante les calculs astronomiques, d'une certitude incontestée, doivent prendre dans l'élucidation des problèmes soulevés par les religions ou les mythologies de la haute antiquité. Ce livre est bourré de recherches fort savantes et mérite d'être traité autrement que dans une simple notice de quelques lignes. Le principal inconvénient de la méthode patronée par M. Lockyer, c'est que les faits qui servent de points d'appui à l'argumentation et sans lesquels les calculs astronomiques restent suspendus en l'air, sans pouvoir être appliqués, sont fort hypothétiques et parfois même invraisemblables, de telle sorte que la certitude mathématique des calculs n'entraîne absolument pas la certitude des conclusions que l'auteur en tire. Admettons qu'il ait raison de voir dans les principales divinités égyptiennes des personnifications de corps célestes ou de phénomènes astronomiques ou météorologiques ; déjà sur ce point il y aurait de sérieuses réserves à faire, la répartition des diverses positions du soleil dans sa course quotidienne entre des divinités distinctes paraissant être un phénomène secondaire de classification de divinités solaires bien plutôt qu'un phénomène primitif. Mais pour tirer de là quelque chose de précis, il faut y ajouter la seconde prémisse de M. Lockyer, savoir que les sanctuaires consacrés aux divinités solaires, lunaires ou stellaires, étaient orientés d'une façon déterminée par la position de l'astre au moment de leur construction. C'est à la démonstration de cette thèse et à la discussion des problèmes du calendrier que l'auteur a consacré tous ses efforts ; il faut remarquer notamment les essais qu'il a tentés pour montrer comment l'axe des temples stellaires a changé suivant les modifications subies par la position de la constellation correspondante par suite de la précession des équinoxes. Mais qui ne voit combien toute cette dis-

cussion préalable à l'application des calculs mathématiques est sujette à caution? Ces difficultés deviennent encore plus grandes lorsque M. Lockyer prétend expliquer, d'après les données astronomiques et les principes architecturaux des Égyptiens, la construction des sanctuaires grecs et latins et en déduire des conclusions sur la nature des divinités qui y étaient adorées. Ces tentatives rappellent toujours quelque peu celles des théologiens qui ont voulu déterminer l'année de la naissance du Christ, d'après certains phénomènes astronomiques qui auraient donné naissance à la légende de l'étoile des Mages. Le malheur est que l'étoile des Mages n'a jamais eu qu'une existence légendaire.

Mais, quelques réserves qu'il convienne de faire sur la thèse fondamentale de M. Lockyer, il est incontestable que son livre renferme beaucoup d'observations ingénieuses et qu'à la condition de ne pas y chercher la clef qui ouvre toutes les portes des sanctuaires de l'antiquité, on y trouvera beaucoup de renseignements bons à enregistrer.

— 2° *Percy Gardner. The origin of the Lord's supper* (Londres. Macmillan; in-8 de 21 p.; 1 sh.). M. Percy Gardner est convaincu que toutes les traditions évangéliques relatives à la sainte Cène dérivent de l'institution fondée par l'apôtre Paul. Celui-ci déclare qu'il tient du Seigneur la recommandation de célébrer ce repas tel qu'il l'organise à Corinthe. Or, ce n'est pas du Jésus terrestre que Paul se réclame; c'est du Christ glorifié. L'institution de la Cène procède donc d'une vision de Paul ou d'une révélation à lui faite. Se demandant alors quels précédents ont pu inspirer à Paul le rite qu'il a institué, M. Gardner, suivant et exagérant à beaucoup d'égards les idées emises par le regretté docteur Hatch dans ses Hibbert Lectures, est amené à supposer que les Mystères éleusiniens n'auraient pas été étrangers à cette création; mais il ne se dissimule pas que c'est là une hypothèse dans toute la force du terme. Tout ce qu'on peut retenir de ce travail c'est que la véritable origine historique de l'Eucharistie et ses rapports avec l'agape sont encore très obscurs. On consultera avec profit à ce sujet l'ouvrage de M. Lobstein, professeur à Strasbourg.

*
* *

Fouilles opérées par les Anglais. — 1° *Les fouilles du temple de la reine Hatasu à Deir-el-Bahari.* Le temple de la reine Hatasu, de la XVIIIe dynastie, est bien connu, depuis Mariette, comme l'un des monuments les plus curieux de l'ancienne Égypte. Mais celui-ci n'en avait dégagé qu'une petite partie et depuis lors on avait reculé devant les dépenses très élevées qu'un déblayement complet devait entrainer. Le Comité de l'*Egypt Exploration Fund*, disposant de ressources considérables, a décidé en 1892 de faire les frais de cette utile entreprise et a confié la direction des travaux à M. Naville. La campagne, commencée en 1893 et continuée cette année, a donné des résultats inespérés. D'après les comptes rendus de M. Hogarth, dans l'*Academy* du 17 février et du 7 avril, on a mis à jour sous les débris de la terrasse superieure une série

de salles. Du côté de l'ouest il y avait une vaste salle des sacrifices, construite par la reine et ornée de son portrait en costume masculin ainsi que des portraits de Thotmès II et de Thotmès III. A l'est, une autre salle, précédée d'un vestibule, contient un maître autel en pierre blanche, consacré par la reine à Harmachis. Cet autel parfaitement conservé, avec le plan incliné qui conduit à la plate-forme, est unique en son genre. M. Hogarth signale encore du côté nord une petite chapelle qu'il qualifie de véritable bijou de la peinture égyptienne et qui était dédiée à Tothmès I[er], à sa femme et à sa mère, Senseneb. Lorsque les travaux de déblayage seront plus avancés on procédera à la reconstitution des parties du temple qui ont été détruites et il y a tout lieu d'espérer que l'on pourra remettre en état intégral l'un des plus beaux monuments de l'ancienne Égypte. Le Comité de l'*Egypt Exploration Fund* se propose de publier tous les résultats des travaux.

— 2° *Les grottes bouddhiques en Birmanie.* La livraison de décembre de l'*Indian Antiquary*, publiée aussi en tirage à part chez Kegan Paul à Londres, est tout entière occupée par une très curieuse étude du major Temple sur les grottes sculptées des environs de Maulmein, en Birmanie. Ces grottes, creusées par la mer dans des collines calcaires et remplies de stalactites, contiennent un grand nombre d'objets et de représentations bouddhiques, en partie analogues à ceux qui sont encore usités par la dévotion populaire birmane. L'auteur distingue des objets appartenant à différentes périodes, du VIe au XIVe siècle, et trahissant une influence cambodgienne, puis siamoise. Les plus curieux sont ceux qui reproduisent le symbolisme vishnouite ou çivaïte. Ils confirment l'opinion, déjà suggérée par d'autres observations, que le Bouddhisme septentrional qui se répandit au moyen âge en Birmanie et jusque dans le Cambodge, était fortement mélangé d'éléments hindouistes.

La même excellente Revue a publié dans les premières livraisons de cette année une série d'articles très intéressants sur le culte des démons chez les Tuluvas (*The devil worship of the Tuluvas*).

Nécrologie. — La mort prématurée de *M. Robertson Smith*, professeur d'arabe à l'Université de Cambridge, cause de vifs regrets dans le monde scientifique anglais. Elle n'est pas moins déplorée par tous ceux qui, à l'étranger, s'occupent d'orientalisme, d'histoire religieuse sémitique et de folklore archéologique. D'une santé déjà ébranlée depuis plusieurs années, M. Robertson Smith est décédé à Cambridge le 31 mars, à Christ College, à peine âgé de quarante-sept ans. Il a vécu assez néanmoins pour voir le triomphe, désormais assuré en Angleterre, de la cause pour laquelle il avait tant souffert, l'application de la libre critique aux documents sacrés du Judaïsme et du Christianisme. Il y a quatorze ans à peine qu'il fut destitué de la chaire d'hébreu et d'exégèse de l'Ancien Testament qu'il occupait au Free Church College d'Aberdeen, à cause de la hardiesse des articles qu'il avait publiés dans l'*Encyclopaedia Britannica*, mais ce court espace de temps a suffi pour permettre aux méthodes scientifiques

d'envahir déjà plusieurs des citadelles d'où une piété pusillanime les tenait soigneusement écartées, et les brèches qui ont déjà été ouvertes dans les places fortes du biblicisme étroit qui a si longtemps régné en Angleterre, ne laissent plus le moindre doute sur l'issue du combat.

Après sa destitution, M. Robertson Smith trouva un asile à la rédaction de l'*Encyclopédie Britannique* pour laquelle il s'était compromis et dont il fut successivement éditeur adjoint, puis éditeur principal. Il a contribué plus que nul autre à donner aux éditions les plus récentes de ce recueil magistral la haute valeur scientifique que l'on se plaît en général à leur reconnaître. Un peu plus tard, en 1883, il fut accueilli à Cambridge, d'abord comme *reader* d'arabe, après la mort de Palmer, puis comme bibliothécaire de l'Université, enfin comme professeur d'arabe, après la mort de Wright en 1889. L'état de sa santé ne lui a pas permis de donner dans ses dernières années tous les résultats de ses recherches. Mais en dehors de son beau livre, *Kinship and mariage in early Arabia*, son ouvrage universellement connu et apprécié sur la *Religion chez les Sémites* suffira, avec d'autres sur l'Ancien testament, à lui assurer une place au premier rang parmi les historiens des religions sémitiques à la fin du XIX[e] siècle.

Nouvelles diverses. — 1° *Une nouvelle collection de folklore*. L'éditeur David Nutt commencera l'été prochain la publication d'une nouvelle bibliothèque de folklore, intitulée the *Grimm Library*. Parmi les premiers volumes annoncés, nous signalons ceux de M. E. Sidney Hartland sur « Persée, le tueur de dragon né d'une vierge », où l'auteur étudiera les diverses légendes de ce type, leur diffusion géographique et leurs origines; — et le plus ancien récit irlandais sur une visite dans l'autre monde, *The story of Bran mac Febail*, publié et traduit par le professeur Kuno Meyer et accompagné d'une étude de M. Alfred Nutt sur le paradis celtique et l'idée celtique de la réincarnation.

Il faut recommander aussi aux folkloristes la nouvelle section du *Journal de la Société asiatique du Bengale*, qui sera consacrée aux études d'anthropologie et dont les trois premiers mémoires traitent des mœurs, coutumes et survivances de diverses populations peu connues, des cérémonies du mariage chez les Sikhs et au Tibet, des superstitions relatives aux noyés au Bengale et des coutumes modernes chez les Bédouins du Hauran, d'après les observations d'un maître d'école du Liban.

— 2° Les trustees du Musée britannique ont publié un catalogue des ouvrages sanscrits, pâlis et pracrits acquis par la Bibliothèque de 1876 à 1892, et qui complète le catalogue antérieur du D[r] Haas. Les ouvrages religieux sont les plus nombreux.

— 3° Les *Gifford lectures* données à Edimbourg cette année par le professeur Pfleiderer, de Berlin, seront publiées par les éditeurs William Blackwood sous le titre : *The philosophy and development of religion*.

— 4° Les *Hibbert Lectures* de cette année sont faites par le Rev. James Drummond et ont pour objet : « Le Christianisme sous sa forme la plus simple et la plus intelligible. »

ALLEMAGNE

Publications récentes. — 1° *D.-F. Buhl. Geschichte der Edomiter* (Leipzig. Edelmann ; in-8 de 86 p. ; 1m.80). Ce petit volume, — un Programm — rendra service aux historiens de la religion qui s'occupent du peuple d'Israël et des Sémites occidentaux. Avec zèle et précision, M. Buhl a réuni tous les renseignements que les textes anciens, les inscriptions, les récits de voyage peuvent fournir sur la topographie, les limites, la nature et la population des anciens Édomites. Il épargnera ainsi bien des recherches à d'autres.

— 2° *E. Curtius. Paulus in Athen.* Dans les « Sitzungsberichte der k. preussischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch historische Klasse » (1893, t. XLIII, p. 925 et suiv.) M. Curtius a publié une étude sur l'hellénisme de l'apôtre Paul, à laquelle sa haute compétence comme helléniste donne une saveur particulière pour les théologiens et les historiens de l'Église. Amené par des études topographiques sur l'ancienne Athènes à étudier le fameux passage des *Actes des Apôtres* où saint Paul est dit avoir adressé une prédication aux Athéniens à l'Aréopage, il s'est arrêté auprès du grand apôtre et il a été frappé de tout ce qu'il y a de grec, de non-juif, dans ses dispositions morales, sa méthode, son langage, etc. L'apologie en faveur de l'historicité du récit des Actes et du discours prêté à saint Paul paraît un peu forcée. M. Curtius, tout le premier, ramène de l'Aréopage au marché, dans la salle des Aréopagites, la rencontre de saint Paul et des Athéniens. Quant au discours, on sait ce que valent les discours du livre des *Actes des Apôtres* au point de vue historique. Les rapprochements de la prédication paulinienne avec celle des Stoïciens et des Cyniques sont fort intéressants et en général justes. Mais M. Curtius semble ne tenir aucun compte du fait que la plupart de ces idées stoïciennes, cyniques ou platoniciennes, qui se retrouvent chez saint Paul, avaient déjà pénétré avant lui dans le judéo-hellénisme et que c'est justement par son éducation juive, mais par l'action du judaïsme hellénisé, qu'elles ont pénétré dans son esprit.

— 3° *M. Lidzbarski. De propheticis quæ dicuntur legendis arabicis* (Berlin. Mayer et Muller; in-8 de 64 p.). Cette dissertation académique de Leipzig se distingue avantageusement au milieu du grand nombre des productions similaires. L'auteur possède une connaissance, remarquable chez un débutant, de la litérature talmudique, de la littérature arabe et de ce fouillis des apocryphes qui nous sont parvenus en éthiopien, en syriaque comme en grec.. Il commence par étudier les auteurs arabes qui ont publié des légendes connues sous le titre d' « Histoires des prophètes » et qui se rattachent aux écrits bibliques. Il recherche les autorités auxquelles ces auteurs se réfèrent : Ka'b el-Aḥbar, un juif converti à l'Islam ; Ibn 'Abbas, familiarisé avec les apocryphes juifs et chrétiens et avec l'haggada talmudique ; Wahb ibn Mounabbih, au sujet duquel l'auteur se livre à une dissertation critique, et Ibn Isḥâk. La tradition orale, par

le fait des relations avec les juifs et les chrétiens, alimenta aussi beaucoup le fonds de ces légendes, dont un grand nombre furent mal comprises dès l'origine par les premiers qui les accueillirent. Chose curieuse, quelques-unes de ces légendes déformées par les Mohamétans, ont repassé ensuite sous leur forme nouvelle dans la littérature juive postérieure. M. Lidzbarski s'est efforcé de retrouver dans les apocryphes juifs et chrétiens les sources des légendes dont il avait remonté le cours dans la littérature arabe. Il ne faut d'ailleurs considérer sa dissertation que comme une préparation (Prolegomena) à l'étude détaillée de ces légendes.

— 4° La librairie Hinrichs, à Leipzig, annonce une seconde édition revue et augmentée de l'*Arabisch-Deutsches Handwörterbuch zum Koran*, de M. *Fr. Dieterici*, professeur à l'Université de Berlin, auteur de la grande collection en 16 volumes (le dernier sous presse) intitulée : *Die Philosophie der Araber im* IX *und* X *Jahrhundert nach Christus, aus der Theologie des Aristoteles, den Abhandlungen Alfarabis und den Schriften der lautern Bruder*. Cet ouvrage contient les textes arabes avec traduction allemande et rend les plus grands services à ceux qui veulent étudier l'influence exercée par le néo-platonisme sur la philosophie arabe et, par son intermédiaire, sur la pensée chrétienne du moyen âge. La *Théologie d'Aristote* (IXe siècle) attribuée par Alfarabi à Aristote, n'est pas autre chose, en effet, qu'une série d'extraits des Ennéades de Plotin.

BELGIQUE

La loi du progrès dans les religions. — Sous ce titre, notre collaborateur, M. Goblet d'Alviella, vient de publier dans la *Revue de Belgique* la leçon d'ouverture d'un cours sur les *Principes généraux de l'évolution religieuse*, qu'il professe cette année à l'École des sciences sociales annexée à l'Université de Bruxelles. Après avoir parlé du Parlement des Religions de Chicago et esquissé à grand traits l'évolution religieuse moderne qui tend de plus en plus à reléguer le dogme à l'arrière-plan pour concentrer la religion dans la communauté du sentiment spirituel et de l'activité morale, M. Goblet d'Alviella a consacré la seconde partie de sa leçon à montrer le lien qui unit cette évolution moderne de la religion à ses manifestations primitives. Nous donnons dans les pages suivantes la reproduction de ces considérations que la plupart de nos lecteurs n'auront sans doute pas eu l'occasion de voir dans la *Revue de Belgique* :

« Si l'on rapproche des conceptions religieuses que je viens d'exposer, les traits qui distinguent la religiosité aux degrés les plus infimes de la culture humaine, il semble qu'entre ces extrêmes on ne puisse établir aucune connexion, aucun rapport.

« D'une part, nous trouvons la notion d'un ordre divin se révélant par le règne de la loi dans le monde moral comme dans le monde physique ; d'autre

part, l'attribution de la personnalité humaine à toutes les sources de vie ou de mouvement et, par conséquent, la croyance à l'arbitraire absolu des puissances surhumaines.

« A un bout de l'échelle, nous pouvons constater la conviction croissante que le seul moyen de satisfaire la divinité est de servir l'humanité ; à l'autre bout, nous n'apercevons qu'une recherche incessante des moyens les plus propres à séduire les êtres surhumains, à les écarter ou même à les asservir.

« En haut, c'est l'altruisme qui prévaut dans les mobiles du culte — la religion devenant un frein et un correctif des appétits individuels ; — en bas, c'est l'égoïsme — la religion restant une arme dans la lutte pour l'existence ou pour la domination.

« Ici les puériles et malfaisantes extravagances du naturisme hottentot, de la nécrolâtrie cafre, du fétichisme nègre, de la zoolâtrie américaine, du shamanisme sibérien, qui semblent perpétuer, à travers les siècles, les superstitions incohérentes du sauvage préhistorique. Là, la religion de l'amour ou du devoir, prêchée par un Jésus, un Bouddha, un Socrate, un Confucius, un Kant, un Channing, sans même que l'évolution des croyances doive s'en tenir aux vérités proclamées par ces grands réformateurs en avance sur la théologie de leur temps.

« On comprend, en vérité, que, devant ce contraste, certains esprits, refusant le titre de religion à des phénomènes qu'ils en jugent indignes, revendiquent pour les plus hautes expressions de la spiritualité religieuse une origine et une nature spéciales, alors que d'autres, au contraire, mettant l'essence de la religion dans les illusions du sauvage et dans leurs survivances, s'en autorisent pour envelopper toutes les manifestations du sentiment religieux dans une commune réprobation.

« Observons cependant les faits de plus près.

« On prête au cardinal Newman cette parole remarquable, qu'aucune religion n'est fausse, de quelque quantité d'erreurs qu'elle puisse être mélangée [1]. Telle est exactement la conclusion d'Herbert Spencer, quand il affirme que dans les superstitions, même les plus grossières, se découvre *a soul of truth*, « un germe de vérité ».

« Prenez les croyances au surnaturel dans l'état le plus rudimentaire où nous puissions les atteindre. Si vous les ramenez à leurs éléments psychologiques, vous y trouverez d'abord la vague croyance à une force supérieure — mystérieuse en son essence, mais raisonnable dans les manifestations apparentes de la vie et du mouvement — avec laquelle il importe à l'homme de marcher d'accord ; ensuite, la notion grossière d'une identité entre les formes que cette force revêt dans la nature extérieure et la forme par laquelle elle se manifeste directement à la conscience. Sans doute, de ces deux concepts, le premier ne

1) Cf. *Religious Systems of the World*, p. 511.

fera, au début, qu'engendrer la multitude des êtres fantastiques et cruels entre lesquels se partage le culte des non civilisés; le second ne mènera qu'à se figurer ces êtres sur le modèle de la personnalité humaine, et surtout de la personnalité sauvage. Mais ils n'en renferment pas moins les germes de ce qui, de généralisation en généralisation, nous sera présenté, dans la prédication d'un saint Paul ou sous la plume d'un Herbert Spencer, comme le dernier mot de la religion et de la science, — ici l'affirmation d'une « énergie infinie et incessante d'où tout procède » — là la définition, à laquelle se sont abreuvées tant d'âmes mystiques, de « l'Être en qui nous vivons, nous nous mouvons et nous avons notre essence. »

« De même, dans un certain sens, on peut affirmer qu'il n'y a pas de religion malfaisante, quelque somme de maux qu'elle ait engendrée.

« Le sentiment religieux est, sans contredit, un des facteurs qui ont le plus contribué à la consolidation sinon à la formation des liens sociaux.

« En premier lieu, il tend à développer l'esprit de sacrifice, c'est-à-dire l'habitude de préférer un bien éloigné et indirect à une satisfaction immédiate et directe, mais moins importante. Or, sans cet esprit, il ne peut y avoir de progrès individuel ni de dévouement à la communauté.

« En second lieu, il renforce le pouvoir de ceux qui, sorciers ou chefs, se donnent pour les interprètes des êtres surhumains. En d'autres termes, il fortifie le principe d'autorité, et ce principe est indispensable dans les sociétés primitives pour empêcher les agrégats naissants de se dissoudre sous la pression des convoitises et des passions individuelles.

« C'est surtout le culte des morts qui a dû constituer de bonne heure un lien solide, tant entre les membres de la tribu qu'entre les générations successives. Ce culte, dont on constate partout la présence depuis les temps quaternaires de l'âge du mammouth, repose sur l'idée que le défunt reste en relation avec les vivants, qu'il conserve dans la tombe ses besoins, ses affections et ses haines; que, s'il est convenablement honoré et servi, il continue sa protection à ses descendants, avec des pouvoirs considérablement augmentés par son passage à l'état d'esprit.

« Tout d'abord, on suppose qu'il profitera de cette nouvelle puissance pour se venger de ses injures. Schoolcraft rapporte que, chez certaines peuplades de l'Amérique septentrionale, la crainte des revenants empêche les meurtres, ni plus ni moins que la crainte de la potence chez les civilisés. Dans l'Inde, on a vu des indigènes arracher le payement d'une dette à un créancier de mauvaise foi, en le menaçant de se suicider pour devenir mieux à même de le punir.

« En second lieu, on croit que le défunt s'efforce de maintenir un peu d'ordre dans la famille, ou, si c'est un chef, dans la tribu, comme il le faisait de son vivant. A cet effet, il exigera particulièrement le maintien des règles qu'il avait établies dans son entourage. Telle est même, suivant Herbert Spencer, l'origine

générale des coutumes[1]. On n'a pas jusqu'ici rencontré de peuplade qui ne possédât des coutumes, c'est-à-dire un certain nombre d'usages et de cérémonies auxquels les individus doivent se soumettre, sous peine de discrédit ou d'excommunication sociale. C'est probablement par là que la notion de l'obligation morale est entrée dans la conscience humaine, ou du moins telle est la première forme que cette notion y a revêtue. Il faut remarquer qu'en dehors même de leurs relations avec le culte des ancêtres, les coutumes ont généralement une portée religieuse, en ce qu'elles tendent à faire intervenir les êtres surhumains dans les principaux événements de la vie — la naissance, le mariage, la mort, la chasse, la guerre, le retour des occupations périodiques, etc.

« D'autre part, la communauté du culte entraîne forcément une certaine solidarité entre ceux qui y participent, même quand il ne s'agit plus d'un ancêtre commun, mais d'un esprit quelconque élevé à la dignité de patron collectif — que ce soit un fétiche de village comme chez les nègres, ou un animal fantastique comme chez les Peaux-Rouges et les Australiens. Ces dieux embryonnaires poursuivent naturellement — ne fût-ce que dans leur propre intérêt — le bien de la communauté, soit en luttant contre les attaques du dehors, soit en réprimant certains attentats de l'intérieur, tels que la trahison, la lâcheté, etc.

« De la protection ainsi accordée à tous les membres de la tribu découle cette conséquence que chacun, s'il peut compter sur le dieu pour faire respecter ses droits, doit à son tour respecter les droits équivalents de ses compagnons, sous peine de se heurter à la même répression, et cette première application de la maxime : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît » représente certainement une des voies par lesquelles la morale, telle que nous l'entendons, s'est introduite dans la religion.

« Les ordalies ou « jugements de Dieu » semblent le produit d'une théologie relativement avancée. Cependant, on les rencontre déjà parmi des populations aussi arriérées que les Aïnos du Japon, les Polynésiens, les Peaux-Rouges et les nègres. C'est que, une fois admise la nécessité sociale de découvrir les coupables de certains actes, on ne pouvait mieux s'adresser dans ce but qu'à des êtres dont la clairvoyance, comme le pouvoir, dépassent les facultés des simples humains. De même, le serment religieux, qui se retrouve déjà fréquemment à ce niveau inférieur, est fondé sur la croyance que les dieux, pris à témoin, vengeront leur propre injure en cas de fausse déclaration ou de promesse inconsidérée. Toutefois, les dieux, ainsi accoutumés à punir le mensonge et le crime dans les affaires où ils sont personnellement intéressés, en viennent bientôt à acquérir la réputation d'aimer la vérité et la justice en elles-mêmes.

« La protection des dieux ne s'étend pas seulement aux personnes, mais encore aux choses qu'on leur consacre. Chez nombre de peuplades, l'unique moyen

1) *Institutions ecclésiastiques* (6e partie de la *Sociologie*), § 529.

que l'individu possède, en dehors de la force brutale, pour faire respecter sa propriété, c'est soit de la mettre sous l'égide des êtres surhumains par une cérémonie symbolique, comme parmi les Balondas du Congo et les Santals de l'Inde, soit de l'offrir aux dieux en s'en réservant la jouissance, comme parmi les Polynésiens, où un objet, ainsi passé à l'état de *tabou,* ne pouvait plus être touché par personne, sauf par le propriétaire. Cette même institution du *tabou* était appliquée comme nos lois protectrices de la pêche pour empêcher temporairement la capture du poisson dans les baies où il menaçait de s'épuiser.

« C'est devenu un lieu commun d'attribuer au sacerdoce antique l'origine des arts et des lettres, ainsi que la préservation des plus anciennes traditions humaines. Mais, en dehors même des sacerdoces organisés, on voit déjà le sorcier des peuplades barbares se faire l'historiographe de la tribu, le sculpteur de ses premiers fétiches, l'architecte de ses premiers temples, le compositeur de ses premiers hymnes. Et il le fait sous l'empire d'un mobile religieux, — qu'il s'agisse de conserver les traditions du culte, de donner aux êtres surhumains une forme et une demeure qui leur conviennent ou de s'approprier leur pouvoir, par des incantations efficaces. — La science, à son tour, peut se rattacher aux mêmes sources, non seulement parce qu'elle s'est développée, comme on l'a souvent dit à l'ombre des sanctuaires, mais encore parce que les personnifications fantastiques où le sauvage croit trouver le secret des phénomènes, représentent le fruit de son premier effort pour s'expliquer l'univers. Il a fallu longtemps à la science pour se dégager de l'animisme universel ; elle n'y a réussi que par l'extension graduelle de l'idée de loi, et encore peut-on soutenir que cette idée elle-même est de provenance religieuse — soit qu'avec Otto Pfleiderer, on la fasse sortir de l'obéissance aux coutumes, soit qu'avec Max Muller on l'attribue aux réflexions engendrées par la récurrence périodique et le cours régulier des phénomènes personnifiés.

« Ces faits, sur lesquels il est inutile d'insister en ce moment, suffisent à établir la valeur sociologique des cultes même les plus rudimentaires, ou du moins à montrer qu'ils offrent, — à côté des éléments magiques et ritualistes, mythiques et dogmatiques largement étalés à l'avant-plan, — le germe des facteurs sociaux et moraux qui s'épanouissent, avec une importance croissante, au sein des religions les plus avancées.

« D'autre part, on peut observer, jusque dans les cultes qui se célèbrent sous nos yeux, — à côté d'une éthique épurée et de plus en plus prépondérante, — des élements qui se relient aux formes les plus basses de l'idée religieuse dans les sociétés inférieures.

« Je ne parlerai pas du folklore, qui atteste, parmi nos classes les moins éclairées, la persistance de la foi aux revenants, aux esprits de la nature et aux pratiques de la sorcellerie, ces trois caractères généraux des religions inférieures. On pourrait m'objecter que, loin d'admettre ces superstitions, toutes les Églises actuelles les découragent et les proscrivent. Mais elles ont beau les traiter en

ennemi. Voici longtemps que l'ennemi est dans la place — ou plutôt il n'en est jamais sorti.

« Est-ce que les rites d'exorcisme ne sont pas une forme généralement répandue de la sorcellerie? Les processions pour amener la pluie et le beau temps n'offrent-elles pas une survivance des âges où l'on recourait, dans le même but, aux pratiques du personnage que les Cafres appellent encore aujourd'hui « le faiseur de pluie? » Qu'est-ce que le culte des reliques et l'usage de l'eau bénite, sinon du vrai fétichisme? L'adoration des saints vaut sans doute mieux que la crainte des revenants ou même le culte des ancêtres, tel que celui-ci est pratiqué par tous les peuples barbares avec son cortège de sacrifices sanglants, mais il procède du même principe et aboutit aux mêmes déductions. Le dualisme mythologique de la lumière et de l'ombre ne se perpétue pas seulement dans les métaphores de nos rituels ; il se retrouve encore dans l'opposition entre les milices célestes et l'armée des ténèbres. Les anciennes divinites de la nature, là où elles n'ont pas été enrôlées de force dans les cohortes infernales, ont été reçues dans les rangs des anges et des saints. Il n'est pas jusqu'aux vieilles idoles qui n'aient parfois gardé une place officielle dans le culte ; elles n'ont fait que changer de nom et de sanctuaire — et encore pas toujours — pour continuer le cours de leurs miracles.

« Telle madone qui passe pour avoir été découverte, il y a des siècles, au bord d'une source où les croyants vont chercher la guérison, a directement succédé à quelque icône agreste du paganisme classique, laquelle à son tour n'avait fait qu'hériter des hommages précédemment adressés à la source elle-même. Telle autre, suspendue aux branches d'un arbre, a simplement remplacé l'arbre lui-même dans la vénération populaire.

« Une chose qui doit nous paraître étrange, — écrit naïvement l'auteur d'un petit ouvrage sur *les Vierges miraculeuses de la Belgique*, publié, il y a une quarantaine d'années, avec le concours de plusieurs ecclésiastiques et l'approbation de l'autorité épiscopale, — c'est que plusieurs statues de la Vierge auxquelles on a attribue une vertu miraculeuse ont été trouvées sur des arbres. Il semble que le Tout-Puissant ait voulu ainsi prouver aux hommes qu'il avait pour agréable de voir adorer sa sainte Mere dans les mêmes lieux où les païens adoraient leurs divinités [1]. »

1) *Les Vierges miraculeuses de la Belgique*, par A. D. R. (De Renne), Bruxelles, 1856, p. 95. Parlant de la Vierge miraculeuse de Duffel, l'auteur rapporte (page 99) que lorsqu'on reconstruisit l'oratoire bâti autour du saule où cette statue avait ete découverte, on fabriqua avec des branches de l'arbre des statuettes de la Vierge ; celles-ci furent transportees dans diverses localités du pays flamand, à Bruges, à Deinze, à Lierre, à Alost, où elles acquirent bientôt la même réputation. « Notre-Dame, ajoute-t-il, leur donnait toujours une vertu qui était pour les croyants une source de consolations. » — Veut-on voir à quel point se répète l'histoire religieuse? Pausanias parle de deux statues de Bacchus en bois que les Corinthiens vénéraient sur leur place publique ; la tradition rapportait qu'elles avaient été taillées dans le bois d'un arbre qui avait autre-

J'ai déjà eu, ailleurs, l'occasion de montrer comment, parmi les rites des Églises chrétiennes, il en est qui ont survécu à plusieurs révolutions religieuses et qui nous reportent en pleine mythologie des temps préhistoriques, par exemple la rénovation du feu[1].

A la vérité, la plupart de ces vieilles cérémonies païennes n'ont plus aujourd'hui qu'une acception symbolique. « Nous solennisons le dimanche, disait déjà saint Augustin, non à cause du soleil, comme les infidèles, mais à cause de Celui qui a fait le soleil[2]. » Cependant, à côté de ces rites, qui ont été en quelque sorte vidés de leur signification naturiste, il en est d'autres qui ont toujours une portée *magique*, en ce sens qu'on les suppose capables de mettre en mouvement l'action divine. Parmi nos églises historiques, il n'en est aucune qui n'ait conservé, sous forme de sacrements ou d'actes propitiatoires, la croyance à la vertu de certaines formules ou de certaines cérémonies pour s'assurer mécaniquement des avantages spirituels, sinon matériels. Il n'en est surtout aucune qui ne proclame la nécessité d'actes cérémoniels pour plaire à la Divinité et mériter ses faveurs. Le baptême, l'ordination, l'extrême-onction, la communion, telle que l'entendent toutes les confessions qui la pratiquent, en un mot tous les sacrements et d'autres rites encore du christianisme ont leur équivalent exact dans les grandes religions de l'antiquité; il n'est même pas difficile d'en découvrir l'idée première parmi les usages des peuples non civilisés. Au sein des Églises modernes, ce sont des survivances à la seconde puissance.

« Quant aux dogmes, dans la plupart des Églises à base traditionnelle, ils ne font que reproduire des déductions de la mythologie primitive, raffinées, il est vrai, par les progrès du raisonnement métaphysique et du sentiment moral, mais encore reconnaissables jusque dans les expressions du langage théologique.

« Sans doute, le christianisme a directement reçu de la philosophie judéo-alexandrine la majeure partie de sa dogmatique. Mais MM. Max Müller et James Darmesteter ont montré — le premier, en appliquant les ressources de la philologie indo-européenne à l'histoire des mots employés par les écoles d'Alexandrie pour exprimer leurs notions les plus abstraites, telles que le Logos; le second, en comparant les théories cosmologiques des peuples aryens relatives à la création du monde et à ses rapports avec la divinité — que les conceptions métaphysiques de la philosophie grecque, comme, au reste, de la philosophie hindoue, sont issues graduellement et en quelque sorte mécaniquement des

fois reçu des honneurs divins sur l'ordre de Bacchus lui-même (Pausanias, liv. II, chap. II, 7.). Voici encore un autre fait non moins significatif. M. de Castren relate que les Ostiaques, rendant un culte à un mélèze de leurs forêts, suspendaient à ses branches les depouilles d'animaux tués à la chasse. Comme ces fourrures étaient fréquemment enlevées par des voyageurs, ils taillèrent dans l'arbre un bloc qu'ils mirent en lieu sûr et auquel ils transférèrent leurs hommages. — C'est toujours l'idée fétichique qu'un objet matériel est habité par un esprit et que cet esprit le suit dans toutes ses transformations.

1) Voyez *Revue de Belgique*, t. LI (1885), p. 355 et suiv.

2) *In natale Domini* (éd. Migne), t. V, 1re partie, p. 1007.

images naturalistes où l'imagination de la race avait d'abord cherché une explication transcendante de l'origine des choses, à l'époque où la langue pouvait seulement exprimer des phénomènes concrets et des actes matériels [1].

« Cette sublimation des vieilles formules peut offrir certains avantages spirituels et moraux. Au point de vue rationnel, elle ne fait que rendre plus sensible l'antagonisme de la cosmogonie religieuse avec les progrès de la science. Aussi, la plupart des religions sont-elles forcées de présenter leurs dogmes comme des mystères devant lesquels doit s'incliner la raison, alors qu'au contraire ils s'expliquent parfaitement quand nous les rencontrons sous leur forme originaire et dans leur milieu primitif.

« Ainsi, l'on peut distinguer dans les religions deux groupes distincts de facteurs : l'un formé d'éléments rationnels et sociaux, l'autre d'éléments mythiques et ritualistes, — les premiers, qui apparaissent déjà dans les cultes les plus infimes ; les autres, qui persistent encore dans les cultes les plus élevés.

« Où donc est la différence? Tout simplement dans la proportion entre ces deux ordres de facteurs, ou, si l'on veut, dans leur degré respectif de développement. Mais c'est cette différence qui fournit à la fois la preuve et la mesure du progrès dans les religions, c'est-à-dire de leur adaptibilité aux exigences progressives du milieu social. Ce qui prouve une fois de plus que le progrès, en toute matière, se fait par superposition plutôt que par substitution ; qu'il est une croissance, non une création *ex nihilo*.

*
* *

Anecdota Maredsolana. — Dans notre précédente livraison (p. 119), nous avons annoncé la publication d'une très ancienne traduction latine de la première *Épître de Clément aux Corinthiens*, dans le tome II des *Anecdota Maredsolana*. Ce recueil encore inconnu, publie par les Bénédictins belges de Maredsous sous la direction du très savant D Germain Morin, se place dès ses premiers volumes au premier rang des publications scientifiques destinées à faire connaître d'anciens documents de la littérature chretienne, demeurés inédits jusqu'à présent. L'éditeur James Parker, d'Oxford, qui semble avoir pris la charge de cette publication, annonce qu'elle formera un pendant aux *Texts and studies* d'Oxford et aux *Texte und Untersuchungen* de MM. von Gebhardt et Harnack.

Le premier volume, publié en 1893, contient l'édition princeps du *Liber Co-*

1) Voyez les *Gifford Lectures*, de M. Max Müller (notamment le volume V, *Theosophical Religion*, Londres, 1893, lectures XII et XIII), et les *Cosmologies aryennes* dans les *Essais orientaux*, de M. J. Darmesteter (Paris, 1883). « La philosophie, y écrit ce dernier, construit ses premiers systèmes autour de vieilles formules incomprises, qu'elle croit avoir créées et qui sont nées non de syllogismes, mais de sensations, non de la réflexion logique, mais de ce groupement d'images qui fait les mythes. »

micus sive Lectionarius missæ quo Toletana ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur, par D. Germain Morin, avec fac-similé en phototypie (in-4° de XIV et 462 p.; 8 m.). C'est une collection de *Lectiones* en usage dans les églises visigothes d'Espagne au VII[e] siècle, extrêmement précieuse pour la critique du texte de la Vulgate, pour la reconstitution des sources de la liturgie mozarabique et pour l'histoire du culte chrétien. On y retrouve encore des traces d'institutions plus anciennes telles que celles du catéchuménat et des néophytes. Les protestations contre la célébration païenne du 1[er] janvier dénotent également une haute antiquité. Le P. Morin a trouvé ces précieux documents dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale, à Paris (*nouv. acquis. lat.* 2171), en cherchant des documents pour une nouvelle édition de saint Césaire.

C'est dans les manuscrits provenant de l'abbaye bénédictine de Florennes et gardés actuellement au Séminaire du diocèse de Namur qu'il a trouvé le texte, encore plus remarquable, d'une très vieille traduction latine de la *Première Épître de Clément Romain aux Corinthiens*. Le manuscrit est du XI[e] siècle, mais le P. Morin se croit autorisé par un examen critique très minutieux à conclure que la version elle-même a été faite peu de temps après la rédaction grecque, et M. Harnack, dont on sait la grande autorité en ces matières, est disposé à lui donner raison. Voici ce qu'il écrit dans la *Theologische Literaturzeitung* du 17 mars : « L'épître a dû être traduite pour les chrétiens latins de Rome et de Carthage à la même époque que l'écrit d'Hermas et que tant d'autres œuvres. Si je ne me trompe, il n'y a eu dans l'Église latine que deux périodes où l'on ait fait des traductions : la première de 150 à 250 environ ; la seconde, dans le dernier tiers du IV[e] siècle et au commencement du V[e]. Notre épître appartient à la première période et même, comme je crois pouvoir l'établir, au commencement de cette période. »

Si ces hypothèses se vérifient, le nouveau manuscrit ne sera pas moins précieux comme document littéraire du II[e] siècle, que comme temoin du texte encore si mal établi de la Première Épître de Clément Romain. Décidément le P. Morin a eu la main heureuse ; de plus, il a su profiter de ses trouvailles. Ses éditions répondent à toutes les exigences. La seule difficulté, c'est que l'on ne s'explique pas comment cet excellent texte s'est conservé dans un manuscrit du XI[e] siècle, alors que le moyen âge semble si complètement ignorant de l'existence d'une Épître de Clément aux Romains.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET C[ie], RUE GARNIER, 4.

LA VIE DE SAINT GALL

ET LE

PAGANISME GERMANIQUE

Il y a quelque temps j'ai étudié dans le *Theologisch Tijdschrift* de Leyde la « Vie de saint Liudger » en tant que source de notre connaissance du paganisme frison[1]. Plus d'un lecteur partagera peut-être l'opinion exprimée dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, où, tout en approuvant la méthode suivie, le rédacteur de la Chronique estimait que les recherches n'offraient pas de « résultats entièrement nouveaux »[2]. Nul doute qu'il ait raison. Toutefois nos sources étant si peu nombreuses en mythologie germanique, il faut bien nous contenter de ce que les vérités déjà connues se trouvent confirmées et enrichies de quelques détails. En voyant l'abondance de documents, d'inscriptions, de représentations figurées, etc., dont disposent les assyriologues, les égyptologues ou ceux qui étudient les religions grecque et romaine, on serait tenté de les envier. Toutefois il y a peut-être un charme non moins grand à éclaircir avec peu de données quelque problème concernant les croyances et les pratiques religieuses des ancêtres germaniques.

Cet article a pour but de rechercher si la *Vita S. Galli* contient des renseignements de nature à augmenter notre connaissance du paganisme pratiqué par les tribus chez lesquelles saint Gall a travaillé. Je crois qu'il faut répondre par l'affirmative. Ici comme ailleurs l'on pourra trouver les résultats assez minces. Cepenuant il faudra convenir qu'une lecture attentive peut produire quelque fruit.

1) *Theol. Tijdschr.*, 1892, p. 416 sqq.
2) *Revue de 'Histoire des Religions*, XXVI, p. 113 sqq.

On a noirci beaucoup de papier sur la vie et les miracles de saint Gall. L'ouvrage de Walafrid Strabo, † 849, sur la vie de saint Gall est peut-être le plus connu. Il n'est pas le plus ancien. On sait que déjà Gozbertus écrivit : *libri II de miraculis S. Galli*, dont Walafridus a inséré pour ainsi dire une nouvelle édition dans sa *Vita*. Nous possédons une description en prose et en vers de la vie de l'apôtre irlandais par Ermenric, moine de Reichenau, et Ratpert, qui a commencé la célèbre Chronique du monastère de Saint-Gall (614-1329), dédie son premier chapitre à Gallus [1].

Le manuscrit qui sert de base à nos recherches actuelles fut imprimé pour la première fois dans le tome II des *Monumenta Germaniae historica* de Pertz (p. 1-21). Ce qui suit, je l'emprunte à la Préface d'Ildefons von Arx, guide sûr en telles matières [2] : le manuscrit est de date plus ancienne que le livre de Walafrid Strabo et a été mentionné dans plusieurs catalogues de la bibliothèque du cloître, par exemple sous le titre *Prima descriptio vitae et miraculorum SS. Galli et Otmari*, dans un catalogue de 1461. Ce que Strabo dit du manuscrit dont il s'est servi est en parfait accord avec le texte de la *Vita* actuellement publié. Quel que soit le nom de l'auteur — en tous cas pas Wettinus — il est clair qu'il n'écrit pas aussi bien qu'on pourrait l'exiger d'un homme du VIIIe siècle ; il fait des solécismes dignes d'un Aleman qui fait son premier exercice de grammaire latine. Lorsque vers le commencement du IXe siècle on copia le manuscrit dans sa forme actuelle, le scribe, tout en substituant l'orthographe de son temps à celle du VIIIe siècle, n'a changé ni les teutonismes, ni les solécismes, ni les idiotismes ; la correction eût exigé une interpolation complète. Von Arx a rendu le codex tel quel, changeant seulement *u* en *v*, et au lieu des « variae lectiones », qui n'existent pas chez cet « unicus », il a donné quelques éclaircissements sur les teutonismes et les passages obscurs. Voilà pour le texte.

1) Pertz, *Monum.*. II, 61-62 34.

2) Outre les éditions des manuscrits de la bibliothèque du couvent de Saint-Gall, il a donné encore *Geschichte des Kantons Sanct-Gallen.*

La biographie nous transporte chez les Alemans. Saint-Gall, la ville qui est sortie de la cellule de l'ermite, est située sur les confins de leur pays et de celui des Lombards ; les lieux successivement visités par saint Gall entourent le « lacus Potamus » (lac de Constance) et touchent au lac de Zurich. A cette époque c'étaient les Alemans qui occupaient cette partie de la Suisse et de la Souabe. A une époque antérieure ils avaient habité les deux rives du Rhin jusqu'à Cologne, mais du temps de saint Gall (première moitié du VIIe siècle) ils avaient été refoulés de ces régions septentrionales. Chlodovechus (Clovis) les avait battus près de Tolbiac (Zülpich); les autres Mérovingiens avaient continué son œuvre jusqu'à ce que Carloman détruisît complètement leur pouvoir à la bataille de Canstat[1]. Les Alemans sont si intimement liés aux Souabes et aux Suèves que Mone, dans sa *Geschichte des Heidenthums*, II, 238 sqq., leur applique déjà le mot « promiscue »[2]. Ces régions bien connues, ne fût-ce que par *Ekkehard* de von Scheffel, sont le centre du pays des Alemans[3] et ce furent elles qui servirent de champ de travail à saint Gall. Ainsi, ce qu'il rapporte des idées et des usages païens vise la foi et le culte des Souabes et des Alemans, et ce n'est pas sans raison que M. Mogk dans son *Grundriss*, II, 985, attribue à la *Vita S. Galli* la valeur d'un document inestimable.

Lisons le livre sans laisser échapper aucun détail[4].

Les deux premières pages ne nous touchent pas directement, mais elles ne peuvent être omises à cause de leur importance.

Saint Gall passe son enfance dans l'île Hybernia[5] et l'on confie son éducation à saint Columban. L'écrivain ne mentionne ni âge ni date ; il débute comme dans un conte bleu par « Il y avait

1) « Per idem tempus rebellante Theotbaldo Carlomannus vastavit Alemanniam » (*Annal. Hildesh.*, sub anno 742).

2) L'*Allgem. Ethnogr.* de Fr. Muller, p. 547, compte parmi les Alemans : les Suisses, les habitants du midi de la Forêt-Noire et les Alsaciens. Quelques-uns écrivent Alaman, de *alah*, temple. Je n'ose juger. *Ratperti Casus S. Galli* a la dernière forme, par exemple : 66^{37}, $67^{14.18}$, etc.

3) L'*Atlas biblique* de M. Oort, pl. XXV, peut servir à l'orientation.

4) Je citerai dorénavant page et ligne de Pertz, II.

5) Citée pour la première fois dans César, *Bell. Gall.*, V, 13.

un jour ». Mais à l'âge viril (« ad aetatem veniens », 5^9) il quitte sa patrie; ce départ ayant lieu entre 561 et 575, la date de sa naissance peut être placée entre 531-545, ce que la fin de la biographie confirme. Dans sa quatre-vingt quinzième année, le 16 octobre « beatam animam caelo reddidit » (16^{35}). Or, d'après Strabo, sa mort a lieu sous le règne du roi Dagobert, qui mourut en 640; — pendant la vie de l'évêque Jean de Constance auquel succéda Martinus en 638; — après la mort de l'abbé Eustache de Luxeuil, dont nous reparlerons, en 627; — donc entre 630 et 635. Sa fête est célébrée le 16 octobre, date de sa mort[1].

« Lorsque Dieu — orbis arbiter (1^{18}) — eut décidé que la lumière vînt de ces pays éloignés vers nous (« nostratibus », c'est-à-dire aux Alemans) le susdit homme, méprisant ce qui est de la terre et recherchant les choses célestes, a suivi le Christ avec les frères qui comptent parmi les meilleurs du peuple écossais (irlandais); il a quitté père et mère, abandonnant ses proches et ses richesses, afin de se rendre digne de recevoir du ciel une récompense centuple[2] ». Ils arrivent en Gaule où le roi Sigebert les reçoit avec hospitalité et leur propose de rester dans le pays : ils peuvent compter sur sa « regalis clementia » (1^{27}). Columban répond qu'ils ne sont pas de ce monde et qu'ils doivent suivre le Christ. Cependant, sur les instances du roi, ils font un compromis en acceptant de s'établir dans quelque endroit solitaire de son pays. « Quo definito ingressi sunt heremum quem vulgalis opinio nuncupat Vosagum » (1^{39})[3]. Ils trouvent un endroit propre à y fonder un monastère à Luxeuil[4] où ils établissent aussi un oratoire pour saint Pierre. Bien des

1) Nork, *Festkal.*, sub 16 oct., p. 645. Ensuite Thietm., *Mersb. Chron.*, IV, 18, raconte comment un jour « rex (Otto I) cum imperatrice Ethelgida » assistèrent à l'inauguration d'une église à Halberstadt et cela en ajoutant : « xvii kal. nov., festivitas autem erat eadem Christi confessoris Galli... »

2) 1^{12-17}. Remarque piquante du chroniqueur (*Vita*, II, 47. Pertz, 30^{33}) sur les Anglais, « quibus consuetudo peregrinandi jam paene in naturam conversa est. »

3) Cf. *Vita S. Columbani*, 12; *Casus S. Galli*, 61^{10}, qui ont « Vosegus ». Dans les *Nibelungen* Waskenwald, par exemple *Avent.*, XV, 911^3 : les Vosges.

4) Luxeuil en Franche-Comté, près de Vesoul en Bourgogne. Cf. Jon. Bob., *Vita Col.*; 17.

habitants de la Bourgogne et de la Gaule accourent, notamment le roi Théodorich. Columban lui reproche vivement ses dérèglements ; il devrait, dit l'apôtre, mêlant adroitement les lois de la morale et de la politique, plutôt penser à une postérité légitime. Mais Brunnihilda, son aïeule, comme une autre Jésabel (Zezabel d'après le texte), invite le roi[1] à continuer sa vie dévergondée, de peur de perdre son rang au palais si le roi venait à se marier. Cette femme, inspirée par le diable[2], persuade à son petit-fils de ne plus permettre à l'homme de Dieu de demeurer dans son empire. C'est pourquoi Columban se rend chez le roi Chlotaire, puis chez Theodebert, roi des Austrasiens, où il reste longtemps, jusqu'à ce que, entraîné avec ses compagnons par son humeur vagabonde, il se dispose à partir pour l'Italie. Mais le roi leur faisant entrevoir le « lucrum animarum » (2 30) à obtenir, les persuade de rester du moins en deçà des frontières de son empire.

Ainsi la première partie de la vie publique de saint Gall coïncide avec la période terrible de l'histoire des Mérovingiens, unique en son genre, époque auprès de laquelle, au dire des contemporains, les règnes de Néron et de Dioclétien n'étaient que de petites épreuves[3]. Il paraît que l'écrivain de notre *Vita* est au courant de l'histoire des Gaules, car il est d'accord avec l'*Historia Francorum* de Grégoire de Tours et avec la chronique d'un écrivain anonyme qu'on nomme ordinairement Frédégaire et dont le cinquième livre, comprenant les années 584 à 641, complète l'histoire de Grégoire. Grégoire lui-même a largement souffert des persécutions des Mérovingiens, ce qui ne l'a pas empêché de les admonester, comme nous avons vu que le faisait Columban à l'égard de Théodorich, selon l'exemple de Nathan et d'Élie.

1) « Instigante inimico humani generis » (2 15), selon l'explication compréhensible du rédacteur.

2) « Filia diaboli » (2 20). « Uxor, plena demonis, tenebrarum socia, lucis inimica, omnibus bonis contraria... » (Ratpert chez Pertz, II, 61).

3) « Fuitque tempore illo (de Clovis, fils de Chilpéric, tué par Frédégonde) pejor in ecclesiis gemitus quam tempore persecutionis Diocliciani » (Greg. Tur., IV, 47, ed. Arndt et Krusch, p. 183). « Chilpericus. Nero nostri temporis et Herodis » (Greg. Tur., VI, 46, p. 286).

Dans ces tristes temps l'Église aurait eu plus d'influence si elle avait eu plus d'imitateurs de l'évêque Germain s'opposant aux péchés du roi Charibert[1], et moins d'hommes comme Bertram, évêque de Bordeaux, amant de Frédégonde dont il eut Clotaire II. Les relations historiques de notre *Vita* sont d'accord avec celles de Grégoire et de Frédégaire. Le Sigebert, qui reçoit Columban et ses compagnons à leur arrivée en Gaule (1[19]), était le fils de Clotaire qui mourut en 561 dans des angoisses infernales[2]. Ce dernier avait laissé quatre fils[3], qui se partagèrent le pays par le sort. Sigebert[4] obtint l'Austrasie avec Reims pour capitale (auparavant c'était Metz). Ainsi l'arrivée de saint Gall se place entre 561, année de la mort de Clotaire, et 575, date du meurtre de Sigebert par Frédégonde[5], qui le fit enterrer auprès de son père dans la basilique de Saint-Médard[6]. Childebert, son fils, lui succède. La mère de celui-ci est la fameuse Brünnhilde, fille d'Athanagildis, roi des Visigoths[7]. La lutte de cette reine avec Frédégonde, épouse de Chilpéric, domine toute cette histoire et lui imprime son horrible cachet[7]. D'autre part, Chilpéric, troisième fille de Clotaire I[er], épouse d'abord Galeswintha (Galsuenda), sœur aînée de Brünnhilde[8]. De ce mariage était né Chlodove-

1) « Post haec Marcofeiva Merofledis sororem conjugio copulavit (Charibertus). Pro qua causa a sancto Germano episc. excommunicatus » (IV, 26, p. 162; cf. IV, 51, p. 186).

2) « Chlotarius rex .. Sigibertus filius ejus » (IV, 19, p. 156). « Wa! Quid potatis ille rex caelestis », etc. (IV, 21, p. 158).

3) « Quem quatuor filii cum magno honore... sepelierunt » (*ibid.*).

4) « Inter se hii quatuor, id est Charibertus, Gunthramnus, Chilpericus atque Sigibertus divisionem legitimam faciunt... deditque sors Sigiberto quoque regnum Theodorici (I, †534) sedemque habere Remensem » (IV, 22, p. 159).

5) « Duo pueri cum cultris... maleficati a Fredegunda regina... Sigiberto latera feriunt » (IV, 51, p. 186). La mention des scramasaxes est remarquable.

6) « In basilica S. Medardi... sepultus est. Mortuo autem S., regnavit Childebertus, filius ejus, pro eo » (*ibid.*).

7) « Sigibertus... Brunichildem Athanagilde regis filiam petiit. Erat enim puella elegans corpore, venusta aspectu, honesta moribus atque decora, prudens consilio et blanda colloquio » (IV, 27, p. 163).

8) « Nam Galsuenda aetate senior a B. erat. » Et après l'avoir tuée, « rex post paucos dies Fredegundam recepit in matrimonio » (IV, 28, p. 164).

chus (Clovis), tué par Frédégonde alors sa principale maîtresse[1]. Auparavant il avait déjà eu pour femme Andovère, qui lui avait donné Samson[2]. Le Clotaire de notre *Vita* est fils de Frédégonde épousée par Chilpéric après le meurtre de Galeswintha; mais, nous l'avons déjà vu plus haut, cette naissance était suspecte.

Childebert, marié à Faileuba, meurt en 595. Il a deux fils : Théodebert II[3], roi des Austrasiens, comme nous le dit aussi notre auteur (†612; il épousa Belichildis, qu'il assassina) et Théoderic II (Thierry II)[4], auquel Columban reproche vivement sa vie de débauche. Pendant quelque temps, ces deux petits-fils ont été soumis au pouvoir de Brünnhilde et Grégoire de Tours atteste aussi que leur grand'mère les empêcha autant que possible de se marier en remplissant leur palais de concubines. Même lorsque Théoderic épousa enfin Irmenberg — nom tout à fait païen — fille de Wetterich, roi des Visigoths, elle n'a pas eu de repos avant qu'il ne délaissât sa femme et ne revînt à sa vie de débauche. Enfin, lorsque la mort mit fin aux excès de Frédégonde en 596, un vengeur se leva en la personne de Clotaire II, fils de Chilpéric. Pour se le rendre favorable Brünnhilde fit empoisonner Théoderic II, mais, jetée elle-même en prison, elle fut après un martyre de trois jours écartelée à l'âge de soixante ans environ. C'est alors que Clotaire se trouva seul roi des Francs. Notre *Vita* cite en outre Sigebert II[5] comme le fiancé de Fridiburge[6]. Je crois qu'il y a erreur dans ce passage. En effet, c'est en 613 que Clotaire tue Brünnhilde et les fils de Théoderic parmi lesquels Sigebert[7], tandis que la guérison de Fridiburge (nous y reviendrons) a lieu en 615. A part cette erreur, l'auteur ne mérite

1) « In qua custodia (Chlod.) cultro percussus interiit » (IV, 39, p. 232).

2) « Samson filius Chilperici regis » (V, 22, p. 219).

3) « Post haec Childeberto regi filius... natus est, qui... Theodebertus est vocitatus » (VIII, 37, p. 351).

4) « Eo anno Childeberto regi alius filius natus est, quem... Theodorici nomen imposuit » (IX, 4, p. 360).

5) Cf. *Ratperti Casus* (61[13]) et note 3.

6) « Nam eadem Sigiberto filio Theodorichi disponsata » (10[29]).

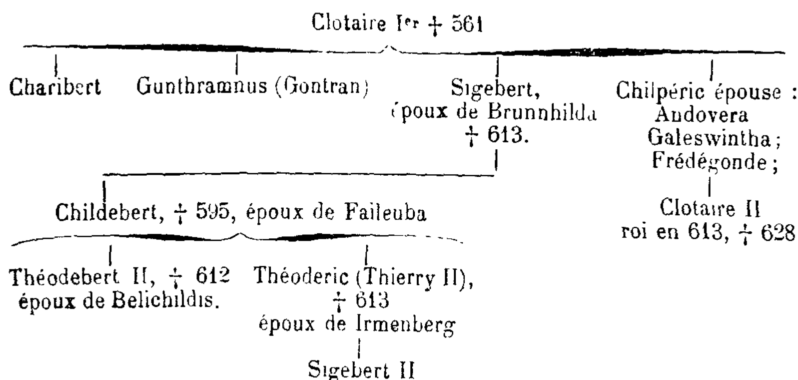
7) D'après Lommel, p. 514, comme je n'ai pas Frédégaire à ma disposition.

pas le reproche que lui adresse M. von Arx[1] d'avoir la mémoire peu fidèle quant aux noms propres[2].

Nous ne nous étonnons pas que Columban et les siens, ne pouvant vivre au milieu de ces troubles et de ces injustices, tournent les regards vers d'autres lieux. Mais ce qui nous paraît étrange, c'est qu'au milieu de cette vie effrénée des Mérovingiens et quand l'Église était impuissante à empêcher une corruption de mœurs aussi grande, des reclus comme Patrocle, « homme d'une sainteté et d'une piété extraordinaires », retirés dans la solitude ne se nourrissent que de pain et d'eau[3] et que le roi Chilpéric, pour varier ses plaisirs et se purifier de ses péchés, écrive un livre « ut sancta Trinitas non in personarum distinctione, sed tantum Deus nominaretur... », etc.[4]. En effet, on a quelque peine à se figurer un homme, ne reculant devant aucun crime et en même temps se plongeant dans les théories sur le caractère de la Trinité et écrivant des poésies, qui « nulla paenitus metricae conveniunt ratione », selon l'opinion peu flatteuse de Grégoire[5].

Se remettant en voyage, Columban et ses acolytes arrivent à la rivière Lindimacus, et en la longeant au château de Turegum.

1) *Vita*, 10, note 85.
2) Le tableau suivant permettra au lecteur de se reconnaître plus facilement.



3) « Cujus victus erat panis in aqua infusus » (V, 10, p. 199).
4) V, 44, p. 236.
5) *Ibid.* et *passim*.

Puis ils atteignent un hameau, nommé Tucconia, sur la rive septentrionale du lac de Turegum. Ni dans ce passage, ni ailleurs, les descriptions topographiques ne soulèvent de difficultés. La rivière mentionnée est la Limmat actuelle, le long de laquelle ils atteignent Zurich, alors un simple château, peut-être destiné à percevoir le péage des bateaux. Von Arx croit retrouver Tucconia en Tuggen; Turgi, un peu plus au nord, conviendrait aussi. L'endroit lui-même, poursuit le conteur, était très agréable, mais les habitants étaient cruels et malins et surtout « superstitioni gentilium inhiabant »[1]. Les serviteurs de Dieu s'y établissent et leur font connaître le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Et saint Gall commence par brûler les autels des païens et par jeter leurs dieux dans le lac[2].

Ainsi au commencement du VII[e] siècle le paganisme régnait encore partout dans ces contrées. En outre, il est remarquable que les « fana » des païens ont été *brûlés*. On sait que Grimm croit que le *fanum* était un sanctuaire plus petit que le *templum*[3]. Il se peut que le *fanum* soit tout simplement un autel. Le fait qu'on les brûle et que par conséquent ils sont de bois indique un culte peu développé, le bois précédant toujours la pierre ou le métal.

Dans les temples grecs on gardait avec un scrupuleux respect les images de bois grossières comme des souvenirs sacrés du passé. Lorsqu'un *xoanon* de ce genre brûlait, les maux se succédaient et l'on faisait une nouvelle statue pareille à la première, ce qui s'est passé, par exemple, pour la Déméter noire des Phigaliens de l'Arcadie[4]. Nul doute que les innombrables petits temples de bois de Déméter, analogues à celui que Psyché visite d'après Apulée[5], n'aient existé avant le Parthénon. L'on n'est pas

1) 6[37].

2) « Nam Gallus... coepit illic gentilium fana incendere diisque consecrata in lacum dimergere » (6[41]).

3) Grimm, *Deutsche Mythologie*, 4[e] édit. 68.

4) Pausanias, VIII, 42. Cf. sur cette Δημήτηρ μέλαινα Preller, *Demeter und Persefone*, p. 157, sqq.

5) « The chapel of Demeter, in short, was a tool-house, dignified perhaps with some rude statue and a little altar « (Andrew Lang, *Myth, Ritual and Religion*, II, 264).

étonné de trouver des temples de bois chez les Germains, chez qui les arts étaient beaucoup moins avancés. Mais nos sources sur les temples allemands sont si minimes qu'il faut déjà être reconnaissant d'un détail comme celui-ci[1]. Nous sommes mieux renseignés en ce qui concerne la Norvège et l'Islande, mais nous n'avons pas le droit de conclure des sanctuaires scandinaves à ceux de l'Allemagne. Sûrement ils n'étaient pas bâtis d'après un modèle germanique unique. Il importe néanmoins de remarquer que dans le nord également le bois fournit les matériaux principaux des sanctuaires; en Islande, on se servait de l'argile. D'après le passage dont nous nous occupons ici, les statues des dieux peuvent être enlevées et jetées dans le lac de Zurich ; il en est tout autrement des trois images dont nous parlerons maintenant et qui semblent avoir été scellées dans la paroi du temple.

Les païens, voyant leurs temples brûlés, prirent les armes ; tout furieux, ils voulaient tuer saint Gall et chasser Columban. Columban, suivant un procédé qui nous répugne, mais qu'il faut juger d'après l'esprit du temps[2], invoque la colère de Dieu sur les païens. Puis, selon le conseil de l'Apôtre, il laisse agir la colère[3] et part pour « castrum Arbonam », actuellement Arbon sur la côte sud-ouest du lac de Constance, un peu au nord de Saint-Gall, l' « Arbor felix » des Romains, détruit par les Alemans au ve siècle[4]. Ils y trouvent un prêtre, Willimarus, c'est-à-dire chef d'une paroisse, fait assez rare, comme le remarque très justement M. von Arx, dans ce pays de Thurgovie, tant de fois ravagé[5]. C'est tout de même un représentant du christianisme, quoiqu'il puisse avoir mené une vie semblable à celle de Moengal dans *Ekkehard*. Willimar les reçoit avec une joie bien compréhensible : « Béni celui qui vient au nom du Seigneur ! » s'é-

1) La *Vita S. Galli* de Strabo n'offre aucun intérêt sur ce point; il se borne à dire : « fana, in quibus daemoniis sacrificabant, igni succendit. »

2) Un exemple d'une telle malédiction se trouve dans le *Tristam Shandy* de Sterne.

3) *Rom.*, XII, 19.

4) C'est ici que se trouvait le bourg des Hohenstauffen où demeura plus tard Conradin de Souabe avant son expédition en Italie (1266).

5) 7[50], note 59.

crie-t-il[1]; il les conduit à sa chapelle, puis dans sa maison où ils mangent et où saint Gall fait un discours pour « exciter le cœur des auditeurs à l'amour de la patrie céleste. » Willimar est ému jusqu'aux larmes[2]. Après une huitaine de jours, d'après le conseil du prêtre, ils se rendent à Pregentia (Bregenz), sur le lac de Constance, en compagnie d'un diacre. Ils invoquent la bénédiction du Christ sur cet endroit. « Car — et c'est un passage très important — les païens superstitieux y vénéraient trois statues de cuivre et d'or et l'on croyait devoir leur adresser des vœux plus qu'au Créateur du monde[3] ». Pour couper court à leur superstition, Columban ordonne à saint Gall de prononcer un nouveau discours, parce que saint Gall excelle non seulement à parler en latin élégant, mais encore à discourir dans la langue du peuple. Dans une grande assemblée, « jour de fête célébrée au temple »[4], où les païens sont attirés par le spectacle des étrangers plus que par la dévotion à leur culte[5], saint Gall leur prêche le Christ. « Après quoi il brise leurs images contre les rochers et les jette au plus profond du lac[6]. » Une partie du peuple se convertit, l'autre s'y refuse. Columban consacre le lieu par de l'eau bénite et y établit l'église de Sainte-Aurélie.

L' « athleta Christi » y demeure trois ans avec les siens. Ils se répartissent l'ouvrage comme les abeilles. Saint Gall n'est pas seulement pêcheur d'hommes; et grâce à la protection du Christ il réussit souvent à régaler les frères.

Deux points doivent ici fixer l'attention : ce qui concerne les trois statues de dieux et ce qui concerne le temple de sainte Aurélie. En passant je fais remarquer aussi que saint Gall parle la langue du pays[7]; il peut l'avoir apprise facilement pendant ces

1) 7^{10}.

2) « Umectans vultum lacrimis » (7^{15}).

3) « Tres ergo imagines aereas et deauratas superstitiosa gentilitas ibi colebat, quibus magis quam creatori mundi vota reddendo credebat » (7^{22-24}).

4-5) « Conventio populi ad solitam festivitatem templi, magis spectaculo advenarum perculsi, quam reverentia divini cultis devoti » (7^{26-28}).

6) « Igitur sublatas imagines comminuit petris atque in profondum dejecit maris » (7^{31}).

7) Un *vocabularius sancti Galli* chez Hattemer, I, 11-14, que je n'ai pu consulter.

années de séjour. Il ne faut pas conclure que les païens sont indifférents, du fait qu'ils assistent à la fête au temple par curiosité et non par respect pour leur culte. C'est là un jugement empreint de partialité et contredit par la fureur qu'ils éprouvent contre saint Gall, quand celui-ci détruit leurs statues comme le ferait un Boniface. Hélas, que n'en est-il resté une au moins! C'était tout à fait l'usage des Germains de s'assembler au temple pour immoler des victimes, pour prononcer un arrêt ou une ordalie.

Que peut-on conclure de tout cela? Walafridus, qui raconte la même chose, chap. VI, dit : « Repererunt autem in templo tres imagines aereas deauratas, parieti affixas, quas populus dimisso altaris sacri cultu adorabat, et oblatis sacrificiis dicere consuevit : isti sunt dii veteres et antiqui hujus loci tutores quorum solatio et nos et nostra perdurant usque in praesens. » Grimm [1] voit dans ce passage une preuve en faveur de l'existence d'images chez les Germains (« abcut », « Götze », « deus » chez Tacite, Beda, etc.), comme dans le récit de Sozomène sur l'idole d'Athanarich, sur l'ἁρμάμαξα, comparée à bon droit par Grimm au « vehiculum veste contectum » de Tacite et au « vagn » de Freyr; on cite encore à l'appui de cette opinion l'allocution de Clotilde à Clovis (Grég. de Tours, II, 29, p. 90) dans laquelle nous lisons entre autres ceci : « dii quos colitis... sunt ex lapide aut ex ligno aut ex metallo aliquo sculpti », et deux passages de la *Vita Willehadi* et de la *Vita Lebuini* que j'ai étudiés ailleurs [2].

La présence de trois dieux [3] plaide en faveur de l'importance du temple; cela ressort également de la fureur du peuple qui n'aurait pas été si générale, si saint Gall avait tué quelque serpent adoré par la famille ou arraché du montant d'une porte le crâne d'un cheval. Enfin il s'agit d'une grande fête païenne qui ne devait pas être célébrée sur le territoire d'une famille ou d'une tribu quelconque, mais auprès du principal temple de la région.

Involontairement on pense ici à l'histoire d'Adam de Brême

1) *D. M.* (4e éd.), p. 88.
2) *Theologisch Tijdschrift*, 1892, p. 433.
3) Sur les trilogies de dieux, cf. e. a. Simrock, *D. M.* (5e ed.), p. 92 sqq., 154 sqq. et Meyer, *D. M.*, p. 186 sqq.

sur les trois images dans le temple d'Upsala : Thor, Wodan et Fricco[1]. Les sögur norrois ont plusieurs passages où paraissent, dans les temples, des combinaisons de dieux dans lesquelles figurent aussi des déesses inférieures, mêmes des femmes déifiées comme cette Thorgerdhr, dont parle la *Njalls Saga*; fille de roi pendant sa vie, elle était vénérée après sa mort comme déesse et elle avait pris place dans le temple de Hakon Jarl à côté même de Thórr.

S'agit-il, dans la biographie du saint, de la même trilogie que chez Adam? Il n'y a pas d'objection en ce qui concerne le culte de Wôdan, parce que les Suèves et les Alemans ont reçu des Francs le culte de ce dieu[2]; quant à Thórr-Donar, quoique la Norvège soit sa patrie par excellence, il a été adoré dans toute la Germanie. Les Saxons ont leur Thunaer, comme l'appelle la fameuse « Abschwörungsformel : « forsachistu diabolae », etc.[3]. Partout le cinquième jour chez les Germains du midi porte son nom, « Donarestag ». Dans les contrées des Alemans les allusions ne font pas défaut. Dans la *Cantilena de S. Gallo* de Ratpertus, ce « carmen barbaricum » traduit plus tard en latin[4], on dit des Alemans : « Jovem liquunt ardentem[5]. » Dans *Ekkehardi IV Casus S. Galli* je trouve un « Jovis mons » que franchit l'évêque Landalohus (Landolaus) au cours d'un voyage à Rome[6]. Enfin dans les *Libri IV in honorem Hluodwici Caesaris Augusti*, c'est-à-dire Louis le Débonnaire, de Ermoldus Nigellus (826), nous lisons :

Proque Deo Neptunus erat, Christi retinebat
Juppiter orsa locum cui sacra cuncta dabant[7].

1) *Adam Brem.*, IV, 26, éd. Pertz, p. 174.
2) Cf. mon article dans *Bijblad der Hervorming*, 1892, p. 163 et *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXVIII, p. 176.
3) *Byblad*, p. 166, note 3.
4) Cf. *Praefatio in cantilenam de S. Gallo*, chez Pertz, II, 33.
5) N'ayant pu consulter la cantilena, je cite Grimm *D. M.* (4e éd.), p. 91. Cf. Mogk dans *Grundrisz*, etc. I, 1090. Meyer, *D. M.*, p. 202, doute de l'identité de ce *Jupiter ardens* avec Donar.
6) « Per Jovis itaque montem transiens ibat » (Pertz, II, 82[17]).
7) Liber IV, 9-10. Pertz, II, 501.

Je n'ai pu trouver le passage d'*Ekkehardus IV* indiqué par M. von Arx, p. 61, note 5, où il est fait mention de « idola Jovis et Neptuni », pas plus que Grimm, 91. Toutefois j'en ai trouvé assez sur l'extension du culte de Donar jusqu'aux pays germaniques méridionaux, pour que l'on ne doute pas que Jupiter soit l' « interpretatio romana » de Thórr-Donar[1].

Le troisième dieu mentionné par Adam de Brême était Fricco-Freyr, le dieu national des Suédois, Svía godh : les Alemans l'adoraient aussi sous le nom de Frô, quoique moins généralement que les Suédois leur Freyr[2]. La triade de l'Abschwörungsformel était Thunaer, Woden, Saxnot; Tacite (*Germ.*, 9) a : « Mercurius, Hercules, Mars. »

Il ne serait donc point impossible que des trois statues de dieux détruites par saint Gall, il y en ait une de Wôdan et une autre de Donar, mais il est difficile d'identifier la troisième.

Seulement cela ne nous satisfait pas. Un temple pareil aurait assurément davantage attiré l'attention et aurait été mentionné ailleurs. C'est pourquoi je voudrais exprimer et expliquer une conjecture qui, tout en n'étant qu'une hypothèse, présente néanmoins une grande vraisemblance.

Le même événement est raconté dans *Ratperti Casus S. Galli* de la façon suivante : « Ibique reperientes templum olim christianae religioni dedicatum, nunc autem demonum imaginibus pollutum... restituerunt atque pro statuis quas ejicerunt, sanctae Aureliae reliquias ibidem collocaverunt[3]. » Comme dans notre *Vita* nous apprenons ici que le temple avait été originairement une chapelle chrétienne consacrée à sainte Aurélie et qui avait été reprise plus tard par les Alemans, ce qui pouvait se faire facilement dans des régions où il y avait encore peu de chrétiens.

M. von Arx observe à propos de ces deux passages : « divae

1) P. ex. : Saxo Grammaticus, *Histor. Dan.*, éd. Muller, I, 275 : « Ea enim, quae apud nostros Thor vel Odhini dies dicitur, apud illos (i. e. Romanos) Jovis vel Mercurii feria nuncupatur. » On trouve aussi Hercule pour Thórr. Qui est cet « Hercules alemannicus » dont parle Bader dans la note 94 à la fin de l'*Ekkehard* de Scheffel, p. 454 ?

2) Grimm, *D. M.* (4e éd.), p. 174.

3) Pertz, II, 61 [31].

hujus nulli sanctorum commentarii (nulli scriptores sacri) meminere. » En effet, la légende générale des saints connaît une sainte Aurea[1], non Aurelia; Nork, dans son *Festkalender*, ne mentionne pas non plus cette dernière. Cependant, dans la *Vita et martyrium S. Ursulae* (1447) de Crombach, l'épigraphiste cité par Panzer, *Bayerische Sagen*, I, 208, je trouve que « sainte Ursule[2] laisse à sainte Aurélie, qui fit naufrage à son retour de Rome à Cologne, les vierges Einbetta, Worbetta et Wilbetta pour la consoler et la soigner. Elles survécurent à sainte Aurélie et à leur mort elles furent enterrées à Strasbourg. » Je hasarde la supposition que l'Aurelia de notre *Vita* et celle-ci sont la même personne.

Rien de plus facile que d'admettre qu'elle soit restée ici quelque temps en allant de Rome à Cologne. Le monastère de Saint-Gall, qui devait s'élever dans ces contrées, est situé près de la route de « Frantia » pour l'Italie, de sorte que nous apprenons à plusieurs reprises que des princes séjournent en passant à Saint-Gall. C'est ainsi que Carloman, frère de Pépin le Bref, en route pour Rome, s'arrête au monastère, pour se préparer à la vie qui l'attendait sur le mont Cassin[3]. Ratpert raconte comment un jour « domnus imperator », revenant d'Italie, descendit au monastère où il fut accueilli avec une grande joie et y resta trois jours avec une joie non moins grande[4]. En général, le monastère de Saint-Gall, tout comme celui de Bobbio, jouit de l'honneur d'être favorisé par les Carolingiens.

Il est plus que probable que, d'après la légende locale, sainte Aurélie a aussi été soignée ici par les trois vierges d'Ursule; que des chrétiens d'autrefois avaient fondé en son honneur un temple près de Pregentia avec quelques-unes de ses reliques, dont nous parle Ratpert, ce qui était tout à fait conforme à l'esprit du temps;

1) Dans la grande édition des Bollandistes, 1647, II, 214.
2) Elle est fêtée le 21 octobre. Nork, *o. c.*, p. 649.
3) *Vita S. Galli*, II. chez Pertz, II, 23[34]; *Ysonis de miraculis S. Otmari*, P. II, 49[24]. *Annal. Hisdesh.* : « Carlomannus regnum temporale pro eterno regno despiciens, fratri regnum deriliquit et Romam pervenit. »
4) P. II, 74[4]. Charles le Gros, fils de Louis le Germanique et roi des Alemans, plus tard empereur, mort le 13 janvier 888 (*Ann. Hildesh.*, p. 19). D'après

et ensuite que cette chapelle a été transformée plus tard par les Alemans en un sanctuaire pour leurs... déesses.

Je dis : déesses; car je vais essayer de montrer que les « tres imagines » ont été (ou du moins ont pu être) les images des trois déesses-mères que Crombach dit avoir soigné sainte Aurélie. L'expression de Walafrid dans sa *Vita S. Galli* : « dii antiqui tutores hujus loci » n'indique qu'en apparence des divinités masculines. C'est justement ce caractère de divinités protectrices de la localité qui nous fait penser aux « deae matres » ; il serait difficile, en effet, d'admettre que Wôdan et Donar, ou telle autre grande divinité fussent les dieux protecteurs de Bregenz. Ratpert parle de « demonum imagines », terme que l'on peut appliquer sans scrupule à des divinités féminines.

Les saintes Einbetta, Worbetta, Wilbetta mentionnées plus haut par Crombach, sont (avec d'innombrables variantes)[1] les noms des *drei Schwestern* sur lesquelles Panzer et d'autres ont fait des recherches importantes[2]. Ces trois vierges qui ont un grand rapport avec les *Nornir* norroises, sont, du consentement de tous, les divinités qui ont été adorées presque dans toute l'Europe comme déesses-mères, Junones, matronae, deae matres, Nehalenniá, etc.[3].

La supposition que nos « tres imagines » soient les images des déesses-mères se fonde sur les réflexions suivantes.

J'observe en premier lieu que dans d'autres localités également-

Annales Vedastini, sub anno 887, il est « a suis strangulatus; tamen in brevi finivit vitam praesentem, possessurus ut credimus caelestem » (P. II, 203), ce qui nous rend sans doute l'opinion de ses Alemans, qui ont ajouté foi à son retour. Cf. Haug, *o. c.*, p. 405.

1) Panzer, *Bayr. Sagen*, I, 285 et suiv.

2) *O. c.*, I, 1-209. 271 et suiv.

3) Voir l'excellent ouvrage de M. de Wall, *De moedergodinnen. Oudheidkundig-mythologische verhandeling.*, 1846. — De date plus récente je rappelle : M. Kern, *Germaansche woorden in Latynsche opschriften aan den Beneden-Rijn*, dans les *Verhandel. Kon. Acad. van Wetensch.*, 2e serie, II. — M. Pleyte, *Mars Thinesus en de Alaesiagen* (*ibid.*, 3e série, II). — M. F. Kauffmann, *Der Matronenkultus in Germanien* dans *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, II, 1892, p. 245 et suiv. : « Wenn irgend etwas vom Mutterkultus Anspruch auf Thatsachlichkeit hat, so ist dies die Anname, dasz darunter Stadt-oder all-

ment les « matronae » accompagnent Ursule ou ses vierges, parmi lesquelles Aurélie. Dans l'église de Schildturn, dans la Basse-Bavière, l'inscription suivante se lit sous une image des trois vierges : « L'an 1237, cette église a été fondée en l'honneur des... trois vierges saintes de la compagnie de sainte Ursule, Ainbeth, Barbeth, Willbeth » ; on y promet qu'en visitant ce sanctuaire les femmes stériles deviendront mères et que d'autres accoucheront heureusement. En conformité de cette destination il y a dans l'église un berceau de bois, que les femmes sans enfants doivent balancer pour obtenir l'accomplissement de leurs vœux[1].

On raconte qu'au village d'Eichrel, près Schopfheim, les trois saintes vierges Kunigunt, Mechtunt et Wibrant sont enterrées et qu'elles appartenaient à la suite de sainte Ursule[2]. N'oublions pas que le secours prêté pendant les douleurs de l'enfantement et l'exaucement des vœux des femmes stériles sont des propriétés caractéristiques des déesses-mères ; nous avons des ex-voto en pierre par lesquels des parents reconnaissants leur rendent grâces[3]. Des déesses supérieures, comme Holda, par exemple, possèdent également ces attributions[4].

En général les « matronae » se présentent avec une autre déesse ou un être divin à leurs côtés. C'est ainsi que Chr. von Salfeld raconte dans sa *Chronique* (1579) que Charlemagne, un jour, détruisit à Magdebourg une image de Vénus ; à ses côtés se trouvaient trois jeunes filles chacune tenant une pomme d'or à la main. Drusus avait érigé ces statues et c'est pourquoi les Saxons

gemein Ortsgottheiten zu verstehen, ihre Beinamen als topische aufzufassen sind » (p. 30). Selon M. Kauffmann les *deae matres* sont d'origine celtique, mais leur culte « hat sich auch in deutsche Herzen verpflanzt ». Voir encore M. Ihm, *Der Mütter und Matronenkultus und seine Denkmæler* (*Jahrb. d. Vereins v. Altert. fr. i. Rheinl.*, 1887, p. 1-200).

1) Panzer, *o. c.*, I, 69.

2) *O. c.*, I, 379.

3) Par exemple : la pierre d'autel à Vérone : « Junonibus Augustis sacrum. Metella de nomine suo et Titi Flavii Hermetis viri sui donat dedicat » (de Wal, inscr. XLVIII). Sur un piédestal dans le département des Bouches-du-Rhône : « Junoni ex visu Trebia Lucilla » (de Wal, inscr. LIV).

4) Voir mes *Holda-mythen*, p. 197 ; Meyer, *D. M.*, p. 285 et suiv.

nommèrent cette ville Magdebourg[1] (Magadeburg). En dehors même de toute considération étymologique, les fruits sont, dans tous les temps, un symbole des déesses-mères. On en a une nouvelle preuve dans les inscriptions et les représentations[2] retrouvées en Hollande, par exemple celles de Nehalennia[3].

Il nous importe encore plus de constater que la quatrième personne auprès de ces trois vierges est souvent la sainte protectrice locale. L'adoration des déesses-mères n'a jamais fait disparaître le culte des esprits protecteurs locaux. Au contraire, comme l'observe fort bien M. de Wal, c'est justement dans les régions où nous rencontrons des monuments des *matres,* que cette adoration des génies locaux a laissé des traces. » Il en existe des exemples intéressants ; telle la pierre trouvée près de Xanten, ce trésor archéologique, dont l'inscription nous apprend que Septimus Flavius Severus a fondé un temple avec des arbres pour les « matres Quadruburgenses » et pour le « Genius loci »[4]. Sur une autre on trouve que Caius Tauricius Verus a accompli son vœu à « tous les dieux et à toutes les déesses, aux deae Vapthiae » et au « Genius loci »[5].

Bien des monuments parlent en outre des déesses-mères comme protectrices des tribus et d'endroits particuliers. Les inscriptions aux « matres Pannoniorum et Dalmatarum »[6], aux « matronae Senones »[7], « aux matres Treverae[8] » l'indiquent assez clairement.

Enfin je fais remarquer que, dans les *Vitae* analogues à la nôtre, les sanctuaires des dieux païens se nomment *fana* et

1) Panzer, *o. c.*, I, 122 sq.

2) Les « matronae Vacallinehae » sont représentées avec des fruits sur une pierre découverte pres d'Anweiler (de Wal, inscr. CLXV). Cf. Aldenbruck, *De religione Ubiorum*, 1749, p. 56.

3) Cf. entre autres Dresselhuis, *Godsdienstleer der oude Zeelanders*, p. 163.

4) De Wal, n° CLVIII.

5) *Ibid.*, n° CLXIX.

6) *Ibid.*, n° CXXVII.

7) *Ibid.*, n° CLXII

8) *Ibid.*, n° CLXIV.

que ceux des « matres » portent le même nom[1], quelquefois seulement celui de « aedes »[2].

Voici donc les données qui semblent se dégager du récit : Saint Gall détruit un temple avec trois images de dieux. Autrefois ce *fanum* était une chapelle de Sainte-Aurélie. Elle est en rapport avec les « deae matres », ce que nous voyons aussi ailleurs. Ces dernières sont adorées souvent avec la déesse protectrice locale et se présentent aussi comme des divinités locales ; leurs temples s'appellent également « fana ». Il n'est pas douteux enfin, grâce à des trouvailles nombreuses, qu'il n'y eût des représentations figurées des déesses-mères.

Il s'ensuit que l'hypothèse émise ici d'un temple et d'images des « deae matres » n'est pas trop hasardée et offre même de grandes probabilités[3].

Nous reprenons le fil de la biographie. Une fois, dans le silence de la nuit, saint Gall lavait ses filets dans le lac, lorsqu'il entendit un démon appeler du sommet d'une montagne un autre démon qui se trouvait dans les profondeurs du lac. « Aide-moi ! » s'écriait le démon des montagnes ; « il est venu des étrangers qui m'ont chassé de mon temple. Viens et aide-moi à les chasser ! » Le démon aquatique lui répondit : « L'un d'entre eux se trouve près du lac, mais je ne puis lui nuire. J'ai essayé en vain de détruire ses filets[4]. » Saint Gall fait le signe de la croix et raconte tout à son abbé ; celui-ci exorcise les démons ; on entend du haut

1) « *Fano* Herarum Auscarum Valerianus » (de Wal, nº LXVII). « Mestrius Martinus, pictor, constituit pro salute sua et suorum *fanum* Dominarum » (de Wal, nº LXIX).

2) « Matris Augustis in honorem domus Saediorum Eutyches Caii libertus *aedem* cum ara dat » (de Wal, nº XIII).

3) Après avoir achevé cet article j'ai vu que Meyer, *D. M.*, p. 170, faisait la même hypothèse que j'ai détaillée plus haut : « bezogen sich die heidnischen Bilder in der Aurelien-Kapel bei Bregenz auf drei grosse Götter oder auf die drei Schwestern die auch in Strassburg als lokale Schützheilige mit der Aurelia vereint verehrt wurden ? »

4) « Signo orationis est semper clausus », ajoute le démon en parlant de saint Gall. Peut-être : par le signe de croix il est toujours sûr ?

des sommets une « vox fantasmatica » accompagnée de gémissements et de plaintes et les esprits s'évanouissent. Béni soit le Christ qui accorde ce pouvoir à ses disciples[1].

Cette péricope est puisée dans le vrai et pur paganisme : des démons s'enfuyant devant la croix, c'est la véritable marque de toute cette période de christianisation des Germains païens. Inutile de rappeler que, d'après les idées des chrétiens de cette époque, les dieux et les demi-dieux des païens n'étaient pas le produit de l'imagination, mais de véritables esprits malins. L'auteur qui retrace la vie de saint Gall était sous l'influence des idées païennes et attribue à son héros ce qui n'était pas plus douteux pour les Irlandais chrétiens que pour les Alemans païens.

Qui sont ce démon de la montagne et ce démon des eaux ? En premier lieu je fais observer qu'ici d'autres personnages entrent en scène et qu'il ne faut pas penser aux trois divinités dont il s'agissait tout à l'heure. Elles ont été jetées toutes « in profundum maris » et ces démons des montagnes et des eaux sont liés intimement à leur demeure. Il est naturel de voir dans le démon marin un de ces êtres qui, chez les anciens Germains, peuplaient les lacs, les mers, les rivières et les ruisseaux, soit sous la forme de nixes, sirènes, soit sous la forme masculine de « Waterman[2] ». La dénomination générale est : ondines. M. Meyer les range parmi les démons de la nature anthropomorphisée, M. Mogk parmi les « elfische Geister »[3]. Il existe un lien étroit entre les ondines, les sylvains et les esprits des montagnes[4]. Comme dans notre *Vita* le démon aquatique est nommé le « pares » de l'esprit de montagne, il y a lieu de se demander s'il ne faut pas penser ici aux elfes. Déjà Wolf, *Beitræge*, II, 281 et Grimm, *D. M* (4e éd., p. 413), ont remarqué cette particularité bien pro-

1) 7 39-83. Remarquer la cadence rhythmique dans les paroles des démons :

En unus eorum est in pelago
Cui numquam nocere potero, etc.

2) Plusieurs noms chez Meyer, p. 130.

3) Cf. pour la classification de ces êtres, *Revue*, tome XXVIII, p. 56 s.

4) Weinhold, *Riesen des germanischen Mythus*, p. 66.

pre à démontrer que notre auteur a connu les idées païennes. A l'appui de cette explication on peut faire valoir qu'ailleurs aussi les ondines et les esprits des montagnes s'entr'aident ; que, semblable au démon des eaux qui veut détruire les filets de saint Gall, le neck en Suède brise les roues des moulins[1] ; qu'enfin ces elfes ont le sentiment de la musique, comme le prouvent d'ailleurs leurs paroles scandées.

Pourtant il me semble plus vraisemblable que nous avons affaire ici à des géants et non à des elfes. Une loi mythologique nous apprend que le génie change de nature, devient démon ou géant, selon la prépondérance de l'élément qu'il représente dans la région que l'on étudie. La mythologie se conforme en cela au principe psychologique d'après lequel la personnification d'un phénomène diffère selon qu'il fait plus ou moins d'impression. La patrie des elfes, des nixes, des sylvains, c'est la Suède méridionale, le nord et le centre de l'Allemagne. C'est là qu'ils demeurent entre les collines et dans les forêts ; c'est là que les mélusines se baignent dans l'eau claire des ruisseaux et que le nixe jouit du bruit de la roue des moulins ; c'est là que les elfes exécutent leurs danses gracieuses dont les traces restent dans les prairies[2] et que demeurent les dames blanches dans les collines où parfois des curieux sont attirés.

Mais plus haut vers le nord et dans le midi de l'Allemagne, où la nature est plus grandiose et pleine de majesté, avec des montagnes colossales, des rochers escarpés et des précipices profonds, se trouve l'empire des géants. En Norvège Thórr combat les « bergrisar » (*Gulfag.*, XV), les « bergdanir » (*Hymiskvidha*, 17), les « bergbúar » (*ibid.*, 2). Bergelmir, fils de Thrudhgelmir, fils d'Orgelmir, le Noé norrois, dont descend la jeune génération des géants, signifie : bruit de la montagne[3]. Notre démon des montagnes me paraît être un géant des montagnes comme Suttúngr (*Hávamál*, 108-109) comme Hrungir, « dont

1) Cavallius chez Meyer, p. 131.

2) Un exemple curieux tiré de la Zélande dans *Oude Tyd*, 1869, p. 294.

3) Grimm, *D. M.* (4ᵉ ed.), p. 467, dérive « gelmir » de gialla = faire du bruit ; vieux allemand : galm = sonitus.

la tête était de pierre » (*Hárbardhsliódh*, 15 : « H... er or steini var höfudhit á ») et comme plusieurs géants de l'Allemagne du Sud. Il est tout naturel que le Tyrol et la Bavière soient riches en légendes sur les géants, produits spontanés des montagnes et des forêts de ces pays[1]. Je pense à Widolt et à ses compagnons Asprian et Grimme du poème bavarois *König Rother*, Widolt qui en soufflant fait trembler la terre, qui déracine les arbres, qui rompt des barres de fer, écrase des lions contre le mur et qui trahit clairement sa nature de géant[2]. Puis je pense aux trois figures de géants originaires de l'Allemagne du Sud, à Witegouwe et Wittich, fils de Wieland le forgeron, à Wate, son père[3]; ensuite au géant Walder de la légende actuelle tyrolienne[4] et enfin aux « Wilde Mannen » et aux « Fanggen », qui possèdent très distinctement toutes les qualités des géants des montagnes et des forêts, sur lesquels courent encore un grand nombre de légendes[5].

Pour la même raison — l'influence du pays et de tout l'entou-

1) Cf. Weinhold, *Die Riesen*, p. 83.

2) Cf. sur ce poème épique bavarois (± 1150) *Grundr.*, II, 256; W. Grimm, *Heldensagen*, 50 et suiv.; J. Grimm. *D. M.* (4e éd.), p. 461. Le même nom, sous la forme Vidholfr, dans *Hyndluliódh*, 33, cf. *Gylfag.*, 5; *Saxo Gramm.*, éd. Müller, p. 323, le connaît sous le nom de Vitolfus, serviteur de Haldenus, « qui non infimam medendi peritiam assidua vulnerum suorum curatione contraxerat », détail qui rappelle sa nature originale de géant. La *thidhreks-* ou *vilkinasaga*, c. 50, fait de Widolf le fils du roi Nordian et ses frères s'appellent Aspilian, Aventrod et Etgir; ch. 112, nous le rencontrons avec son épithète habituelle « Widolf à la barre ».

3) Nous avons également ici des parallèles de l'Allemagne du Sud comme dans tout le cycle de Dietrich. Wàten, dans le *Lied von Roland*, est peut-être (W. Grimm, *Heldens.*, 55) en rapport avec le géant Wade dans *Thidhrekssaga*, ch. 18 et suiv., Witegouwe (a. all. Witigawo) se trouve dans le poème autrichien *Dietrich's Flucht* (± 1290; *Grundr.*, II, 321); aussi dans le *Heldenbuch* : « Wittich eyn held, Wittich-ouwe syn bruder » (Grimm, *Heldens.*, 288). Wieland lui-même est bien connu par le fragment de la *Thidhrekssaga*, c. 18-31 (tandis que c. 32 sqq. donne la saga de Wittig, fils de Wieland) et par *Volundarkvidha* dans *Saem. Edda*, mis en vers par Simrock dans son *Wieland der Schmied*, 1835. M. von Scheffel reste donc tout à fait dans le cadre de l'époque et du lieu quand il fait raconter par le sieur Spazzo sur le « Hohen Twiel » en Souabe l'histoire de « Wieland le forgeron » et par Praxedis celle du *Konig Rother*.

4) Alpenburg, *Mythen und Sagen Tyrols*, 15, cité d'après Weinhold, *o. c.*, 67.

5) Zingerle, *Mannhardt W. F. K*, I, 89 sqq.; II, 140.

rage sur la formation des mythes — je pense que le démon marin de notre *Vita* n'était pas un nixe, mais un géant des eaux comme Oegir (*Brageraedhur*, 55; *Lokasenna*, préface en prose) ou comme Grendel dans *Beovulf*, personnification plus naturelle du lac de Constance que ne le serait un nixe.

Pour achever la preuve je rappelle encore le fait remarquable que les chroniques de Saint-Gall parlent de géants qui ont existé dans la proximité immédiate du monastère et de l'endroit où se trouve la ville de Saint-Gall moderne. Au point où nous sommes arrivés l'apôtre, en effet, est à Pregentia (Bregenz) et c'est à Durgow (Thurgau), sur la rive occidentale, que demeurait cet « Eishere », dont il s'agit dans le *Monachi Sangallensis de gestis Karoli imperatoris*, II, 12 *in fine* [1], ce géant, « tantae proceritatis ut de Enachim stirpe ortus credi potuisset » qui tire son cheval revêche par la bride derrière lui à travers le Thur grossi et qui se vante d'avoir enfilé à sa lance dans une expédition contre les Avares « septem vel octo vel certe novem » de ces « ranunculi » et de les avoir montrés partout. Il est assez curieux que ce géant jure « per domnum Gallum » (757)[4].

Enfin nous trouvons encore dans la même péricope l'aveu mélancolique que les géants sont une race en décadence, « abattus comme les forêts et les mastodontes des temps jadis » (Grimm, *D. M.*, 440), reculant devant le signe de la croix et le son des cloches, condamnés à mort comme les dieux norrois de Ragnarök, comme les peuples non civilisés dans leurs rapports avec les Européens.

Toutes ces remarques autorisent à reconnaître dans le passage de la *Vita S. Galli* que nous venons d'analyser une contribution à la connaissance de la foi aux géants parmi les Alemans païens.

1) Pertz, II, 756[44], 757[11]. Dans la note : « Eishere i. e. Eischer, Escher nomen adhuc in Helvetia usitatum. » C'est possible; mais il est également possible que le nom rappelle un géant de la glace. D'après Grimm, *D. M.*, p. 461, Egisheri = terribilis, non géant, mais « riesenmässiger held. » En tous cas avec des qualités de géant.

Cependant ceux qui méprisaient les sermons de Saint-Gall — « populus cujus pars major adhuc erroribus diabolicis illudebatur[1] » — l'ont accusé faussement auprès du duc Cunzo[2], disant que, depuis l'arrivée des étrangers, les chasses étaient dépeuplées[3].

Il y a là un curieux exemple de la croyance à la magie, qui se retrouve sur toute la terre. Les païens surtout accusaient toujours les apôtres chrétiens de magie. Tout comme saint Gall chasse le gibier, les Hurons prétendaient que l'horloge à balancier de Charlevoix, le missionnaire, leur procurait le mauvais temps[4]. Remarquez que ce qu'on attribue ici à saint Gall rentre dans les attributions des dieux eux-mêmes. Singulière ressemblance avec ce qui se passe encore de nos jours chez les peuples non civilisés; ils accordent la magie à leurs prêtres, aux exorcistes, aux jongleurs et à des missionnaires étrangers, tout comme les Alemans soupçonnent l'apôtre de magie, lui attribuant ainsi un pouvoir analogue à celui de leurs dieux[5].

1) *Ratp. Casus S. G.*, 61[35].

2) Je ne sais que faire du nom de Cunzo. Grégoire de Tours, X, 10, p. 418, connaît un Chundo, cubicularius du roi Gunthchramnus.

3) « Propter illos advenas venationes publicis illis in locis fuisse desolatas. »

4) Andrew Lang, *Myth, Ritual and Religion*, I, 89.

5) Odhin surtout est magicien par les runes qu'il a inventées comme il le raconte lui-même dans *Hávamál*, 137 sqq., de « rúnar... rádhna stafi (barres de conseil). miok stóra stafi (de très fortes barres), miok stinna stafi (des barres très puissantes); la chanson énumère ensuite les pouvoirs merveilleux que procure la magie des runes : attraper une flèche dans l'air (*Hav.*, 148), éteindre le feu (*Hav.*, 150), faire la paix (151), préserver un vaisseau pendant la tempête (152), etc. Une autre description du pouvoir d'Odhin par les runes, se trouve dans l'*Ynglinga Saga*, c. 6, 7; cf. Maurer, *Bek.*, II, 141 et suiv. Sigrdrífumál fait parler Sigrdrífa à Sigurdr du pouvoir des « Gamanrúnar », runes d'amour, le dudaim norrois; des « sigrúnar », runes de la victoire, qu'il faut tailler pour la victoire sur le pommeau de l'epée, « á hialti hiors » (p. 6, 3); des « olrúnar », runes de bière contre la séduction des femmes (*ibid.*, 7); des « biargrúnar », runes de sauvetage en faveur des femmes devenant mères, « leysa kind frá konum » (*ibid.* 9, 3, etc.). Qui sait la magie s'appelle magicien, fiolkunnigr, comme p. e. Reginn, fils de Hreidmar, dans *Reginnsmal* (*Sigurdharkoidha*, II, introduction en prose) et *Hreidhmar* lui-même (*Skalds.*, c. 39); de même le roi Gylfi dans *Gylfag.*, 2. C'est par la magie que Hilde ressuscite ceux qui ont succombé dans la bataille des

Non contents de les accuser faussement les païens tourmentent les frères de plusieurs manières; deux des compagnons de Columban succombent même victimes de leur fureur. Tout abattu par cette opposition et triste de trouver ici « concam auream, sed serpentibus plenam[1] », Columban résolut de se rendre auprès du roi d'Italie[2]. Mais saint Gall affaibli par la fièvre ne l'acccompagne pas; notre auteur n'hésite pas à reconnaître ici une intervention divine[3], comme Altfrid à propos du sauvetage de Liafborg, mère de Liudger[4].

Accompagé de Hiltibodus, « diaconus quidam », l'apôtre cherche un endroit où il puisse bâtir un ermitage et vouer dorénavant sa vie à Dieu dans la solitude, un endroit reculé, « désert, traversé de ruisseaux, coupé de hautes montagnes et de vallées profondes, avec de nombreuses bêtes féroces, des ours, des troupeaux de loups et de sangliers »[5], où Dieu le protégera comme un autre Daniel.

Après diverses pérégrinations ils arrivent auprès d'une partie de la petite rivière Petrosa formant une baie; de la rive[6] ils jet-

Hedningen (*Hedninga. víg*; *Skaldsk.*, c. 50; cf. *Saxo Gramm.*, p. 242 : « ferunt Hildam tanta mariti cupiditate flagrasse ut noctu interfectorum manes redintegrandi belli gratia carminibus excitasse credatur »), en entonnant des chansons magiques, comme Odhin dans *Balars draumar*, 4, et Freyja dans *Hyndluliodh*, 1; cf. les « dadsidas » de l'*Indiculus*, les « carmina diabolica » de Burchard von Worms, les « vardhlokkur » des sogur norroises, p. ex. de la *Thorrfins Saga* (chez Maurer, *Bek.*, I, 44 et suiv.). Cf. sur la magie des runes Mogk, *Grundriss*, II, 1078 sqq.; sur la magie en général, voir de La Saussaye, *Lehrbuch*, I, 93 sqq.

1) *Vita* 8[20].

2) Ratpertus le nomme, 61[36], Agilulfus, roi des Lombards; plus haut, 6[28] : Egilolfus; *Gesta abbatum Fontanellensium* (abbaye de Fontenelle, à Caudebec en Normandie), 3 : Agilulfus (272[20]).

3) « Quod credimus divina providentia actum ut electus Dei Gallus servaretur genti illi ad lucrum sempiternum » (8[28]).

4) Cf. *Theol. Tijdschr.*. 1892, p. 422.

5) « Respondens diaconus dixit illi : Pater mi, est heremus iste asper et aquosus, habens montes excelsos et angustas valles, et bestias diversas, ursos plurimos et luporum greges atque porcorum » (8[41-44]).

6) « Pervenitur ad fluviolum Petrosa » (9[5]). C'est la Steinach qui se jette dans le lac de Constance, près de Rorschach. On montre encore près de la porte de Saint-Gall l'antre en question.

tent le filet et prennent des poissons en abondance. Le diacre bat le briquet et prépare le repas. Saint Gall érige une croix à laquelle il suspend un petit sac[1] renfermant des reliques de la « Virgo virginum », de saint Didier et du duc Maurice. Peu auparavant (608), Brünnhilde avait fait tuer Didier, archevêque de Vienne, qui avait osé juger sévèrement sa mauvaise conduite[2]. Comme l'établissement de saint Gall sur la Steinach eut lieu en 614, il est fort probable que, tout à fait d'après les usages de l'époque, le missionnaire avait reçu quelques reliques de l'évêque martyr et qu'il s'en servit pour consacrer sa demeure. On sait avec quel zèle ces reliques étaient collectionnées.

Un ours survient pendant que le saint récite ses prières devant cette croix. Saint Gall ne s'effraye pas le moins du monde, mais ordonne à la bête de jeter une nouvelle bûche sur le feu ; après quoi il la nourrit de pain qu'il lui fait manger dans sa main et la chasse enfin en disant : « Au nom du Seigneur Jésus-Christ quitte cette vallée. Les montagnes et les collines sont ton empire ; ne nuis ici aux bêtes ni aux hommes[3]. » Son compagnon, plein d'adoration, se prosterne devant le saint et s'écrie : « Maintenant je sais que Dieu est avec vous, car les animaux du désert même vous obéissent. » A quoi saint Gall répond par ces termes bibliques : « Prenez garde que vous ne le disiez à personne, jusqu'à ce que vous voyiez la splendeur de Dieu. »

Mû par le souvenir des images bibliques, l'auteur aura peut-être voulu glorifier son héros en lui attribuant un pouvoir surnaturel sur les bêtes sauvages, comme à Élie nourri par les corbeaux et comme dans les descriptions du règne messianique où les bêtes féroces se déferont de leur nature sauvage ? Dans ce cas il serait inutile de nous arrêter à ce détail qui ne contiendrait aucune idée

1) « Capsella » (9^{13}); « flasco similis utri de coriis facta, sicut solent Scottones habere » (von Arx, note 70).

2) Cf. Lommel, *Frankengesch.*, 146, 150. Le jour de fête du saint est le 23 mai. Notk. *Festkal.*, p. 304. Qui est ce duc Maurice ? Serait-ce le saint Maurice que la légende faisait mourir martyr dans le Valais avec la légion Thébéenne ?

3) « In nomine Domini mei Jesu Christi recede ab hac valle. Sint tibi monte et colles communes, nec tamen hic pecus ledas aut homines » (9^{23-25}).

païenne. Mais il se peut très bien aussi qu'il y ait là l'écho de l'idée toute germanique et toute slave que l'ours, le roi des animaux, est en rapport avec l'homme et doit être traité avec une certaine déférence, conception animiste, d'après laquelle il y a certains rapports d'âme et d'origine entre l'ours et l'homme. Ces croyances se rattachent au phénomène général que nous nommons totémisme.

Chez les Finnois, — pour commencer par le peuple du *Kalewala* et du *Kanteletar* — l'ours est en grande vénération. Sa descendance peut être établie par la résidence du soleil, de la lune et de la Grande-Ourse. S'il n'avait pas rompu son serment de ne jamais nuire à l'homme, celui-ci n'aurait jamais dirigé ses armes contre lui. Encore ne le fait-il qu'en tremblant[1]. Dans le folklore finnois actuel, l'ours paye toujours pour tous, mais cependant entre l'homme et l'ours il existe certaines relations amicales[2].

En Esthonie, l'ours cède le pas au loup, l'adversaire du diable[3].

En Laponie, au contraire, il jouit encore toujours des honneurs divins, de sorte que ses funérailles se célèbrent pompeusement[4].

En Russie, l'ours a gardé encore son caractère mythique d'autrefois. Lorsque dans le récit du « Roi l'ours », il crache des flammes qui brûlent les ailes à l'autour, il est sans aucun doute le symbole des éclairs qui dispersent les nuages[5], croyance que nous retrouvons en Germanie.

Pour les anciens Germains l'ours était le roi des animaux et sacré. Dans une pièce de 1290 chez Grimm, *D. M.*, 4e édition, 556, il y a un « Chuonrat der heiligbär », auquel il compare Hallbiörn. Une autre preuve de son importance, c'est qu'il prête son nom aux hommes : p. ex. : Biörn Jarnsidha, second fils du roi

1) Cf. Castrén, *Vorles. über die Finnische Mythologie*, p. 201 sq. ; *Kalewala*, 46, 63-70 ; 107-111.

2) *Finnische Marchen* von Emmy Schreck, p. 183. Gustav Meyer donne dans l'introduction, p. VIII, une chanson d'ours de 1675.

3) Harry Janssen, *Marchen des estnischen Volkes*, p. 57 et suiv.

4) Castrén, *o. c.*, p. 210.

5) Ralston, *Songs of the Russian people*, p. 182 sq. ; cf. p 209.

Ragnarr Lodhbrók[1]; dans l'énumération des chevaux de l'un des passages poétiques de la *Snorra-Edda* Biörn monte Blakki[2]. L'un des évêques de Holar en Islande est Biörn Gilsson († 1162)[3]. Parmi les surnoms de Thórr nous rencontrons celui de Biörn[4]. La signification mythique de l'ours se devine à son nom *vetrlidhi* « celui qui hiverne » (biarnarnótt, nuit d'ours, pour l'hiver; Grimm, 556); de là des rapports avec l'orage et avec Thórr, dieu du tonnerre; puis les promenades avec un ours à travers les champs (« ommegang ») pendant le printemps pour obtenir une bonne récolte et éveiller le tonnerre qui produit la fertilité. De son sommeil d'hiver on conclut à son immortalité[5] et on lui donne les noms de grand-père, hin Gemle, i. e. le vieux; grand-père encore dans *Notre-Dame de Paris*.

Ainsi, selon toute apparence, la rencontre de saint Gall avec l'ours a son origine dans la foi originairement animiste des Germains à l'étroite liaison et aux rapports intimes entre cet animal et l'homme. L'ours possède l'esprit; d'autre part, l'âme de de l'homme revêt un corps d'ours. C'est pourquoi on voit la « fylgja » (génie protecteur, esprit gardien), le « hamramr » (celui qui prenait la figure d'un autre), le « mare » sous les traits d'un ours.

A peine l'ours est-il retourné dans les montagnes qu'une autre tentation du diable assaille les apôtres. Lorsque le diacre, sur l'ordre de saint Gall, veut jeter ses filets dans le lac, « deux démons féminins lui apparaissent debout sur la rive, nues comme si elles voulaient se baigner, montrant les turpitudes de leur corps, lui jetant des pierres »[6]. Et elles dirent : « C'est vous, qui avez

1) *Norway*, 9.

2) Dans *Kalfs-vísa, Saemundar-Edda*, éd. Hildebrand, p. 305.

3) Maurer, *Bek.*. II, 600.

4) Grimm, *D. M.*, 556; Meyboom, *Godsdienst der Noormannen*, 348; Meyer, *D. M.*, 104.

5) Les Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord ont une tradition racontant pourquoi l'ours ne meurt pas; les indigènes de l'Océanie ont un récit analogue. Cf. Andrew Lang, *o. c.*, I, 57.

6) « Apparuerunt ei duo demonia in mulieris specie, nudae ad litus stantes, quasi ad balneum ingredi volentes, turpitudinemque corporis sui ei monstrantes, insuper et lapides contra eum jactantes » (9 [34-36]).

conduit cet homme dans cette solitude, lui si méchant et si malin, qui nous fait tant de mal. » Saint Gall, appelé au secours par son compagnon effrayé, exorcise les démons au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Puis, sans être distrait par cet incident, ils se remettent à pêcher. Toutefois Satan ne se lasse pas de leur dresser des pièges et en retirant les filets ils entendent dire par les deux femmes pleurant la mort des poissons : « Que nous faut-il faire ? A cause de cet étranger nous ne pouvons demeurer, ni parmi les hommes, ni dans la solitude. » Encore une fois le cri de détresse des dieux païens se fait entendre. Car lorsque ce même diacre est plus tard à la chasse aux autours, il entend les démons de la montagne, dit Himilinberc, se demander si saint Gall est encore dans la solitude[1].

Cette péricope me paraît également très remarquable. Saint Gall, c'est clair, met tout l'empire des dieux et des démons sens dessus sens dessous. Tout à l'heure c'était un géant de la montagne et un géant marin, maintenant ce sont deux démons féminins qui se plaignent de la pêche et enfin sur la montagne des voix plaintives pendant la chasse aux milans. C'est le christianisme détrônant les dieux païens qui ne se démettent qu'involontairement de leur pouvoir sur la nature et ses créatures. L'apparition des femmes nues n'a pas pour but de tenter le saint, ce qui rend la lecture des légendes de basse époque souvent si répugnante. Nullement. L'apôtre irlandais n'est pas surexcité et nous n'apercevons rien des tentations de la chair ; c'est un héros martial et aussi sain que l'air des montagnes suisses. L'écrivain veut dire que Satan met tous ses serviteurs à l'œuvre pour faire échouer la mission, mais malgré lui il a introduit dans son récit des éléments tout païens. Une lecture attentive nous en convaincra.

En premier lieu les femmes apparaissent au diacre sur le bord de la Steinach, prêtes à aller se baigner. Il est clair que ce sont les esprits du ruisseau, des nixes, des ondines, des elfes marines,

1) « Postea vero tribus vicibus ipse diaconus cum laborasset desiderio capiendorum accipitrum, audivit de monte, qui dicitur Himilinberc. demones cum clamore interrogare, si adhuc Gallus in heremo esset, an recedisset? » (10 1-3).

qui existaient naturellement aussi en Suisse à côté des géants marins. Leur apparition s'accorde avec ce qui nous est rapporté d'autre part. C'est de même sous la forme d'une femme sur le rivage que l'ondine apparaît au roi Wilkinus [1]; Hladhgudhr svanhvít, Hervör alvitr et Olrún a Slagfidhr, Egill et Völundr près de l'eau qui s'appelle Ulfsiár [2], Hadeburc et Sigelint, « wisiu wîp », « merewìp » à Hagene « in einem schoenem brunnen, die wolden sih da küelen unde badeten ir lìp [3] ». C'est ainsi que Mélusine se présente à Raymond [4], la Rusalka russe au pêcheur près d'une eau courante [5]; et plus tard dans le folklore, comme des souvenirs d'une ancienne croyance, des elfes et des nixes paraissent près de leur source, étang ou ruisseau, démêlant leur chevelure, entonnant leurs chansons; — c'est l'âme anthropomorphe de la source, quoique cette idée ne soit plus aisée à reconnaître dans les traditions de date plus récente.

En second lieu la « turpitudo corporis » vise-t-elle simplement la nudité des femmes? ou l'auteur pense-t-il à la queue de poisson par laquelle se termine le corps des nixes? Il est difficile de le décider. Je n'ose pas non plus résoudre la question si la queue de poisson est allemande d'origine ou bien si c'est un attribut qui ne leur est accordé que plus tard [6]. Il importe davantage de remarquer que les esprits marins s'attristent sur la mort des poissons, comme les esprits des montagnes du Himilinberc sur la mort des autours. Il existe donc un lien étroit entre eux et les habitants de leur territoire. Dans l'espèce humaine, on observe la même chose; des femmes germaines surnaturelles vont à la rencontre de l'ennemi et l'avertissent de ne plus avancer. Elles sont les protectrices des habitants [7]. Nos démons se plaignent de ce

1) *Thidhreks Saga*, ch. XVIII.

2) *Volundarkvidha*, préface en prose.

3) *Nibelunge Avent.*, XXV, 1533 et suiv. « Unde badeten ir lip » concorde parfaitement avec notre « quasi ad balneum ingredi volentes ».

4) Simrock, *D. M.* (5e éd.), p. 332.

5) Ralston, *Songs*, p. 139 sqq. Les valkyrjur et les dames aux cygnes appartiennent à cette catégorie.

6) Simrock, *o. c.*, p. 447.

7) A compter parmi elles : la γυνὴ κατὰ ἀνθρώπου φύσιν qui au pays des Ché-

que saint Gall tue les poissons. Ainsi, sans penser tout de suite comme Mannhardt au « Vegetationsdaemon » anthropomorphe, à la personnification de la fécondité animale de l'eau, il n'est pas trop hasardeux de croire à des rapports entre l'esprit du lac et la « gent écaillée ». C'est ainsi que les « piscatus conductores » faisaient des vœux à Hludana-Holda sur la pierre de Bectgum[1]; c'est pour la même raison, qu'on reproche à l'apôtre la diminution du gibier, parce qu'il chassait de la forêt les esprits qui la rendaient féconde en gibier; et c'est pour cela que la vie des Fanggen du Tyrol dépend des arbres dont ils sont l'âme incarnée. Décidément la *Vita S. Galli* nous ramène bien en plein monde païen.

Sur le mot « himilinberc » von Arx remarque: « vulgo Mönseln, olim mons Coelius. Collis in vicina est »[2].

Grimm, *D. M.*, p. 193, parlant de la demeure de Heimdallr Himinbiörg[3], cite non seulement notre Himilinberc, mais encore un Himelberc en Lichtenstein, un Himelesberg à Fulda en Hesse, un Himmelsberg en Hollande. Toutefois la mention de ce nom dans la région de Saint-Gall ne contribue en rien à nous faire mieux connaître Heimdall : le culte de ce dieu se trouve exclusivement en Norvège et dans l'Islande ; c'est là qu'il demeure sur les montagnes qui s'élèvent jusqu'au ciel, en tant que dieu de l'aurore. Nous ne le rencontrons pas plus avant vers le midi. Impossible de décider s'il s'agit ici d'une montagne sacrée des

rusques alla au devant de Drusus (Dion Cassius. LV, 1) ; la vierge qui près du Lech va à la rencontre d'Attila en s'écriant : « En arrière Attila ! » (Grimm, *D. M.*, 334, note). Grimm rappelle en outre comment un jour à Hadingus en Helsingia « obvia femina hac voce compellat :

Seu pede rura teras, seu ponto carbasa tendas,
Infestos patiere Deos, totumque per orbem
Propositis inimica tuis elementa videbis, etc.

Saxo Gramm., I, p. 48-49.

1) Cf. *Theol. Tijdschr.*, 1892, p. 429 et les passages cités là.

2) 10, note 75.

3) *Gylfag.*, XXVII ; cf. *Grimnismál*, 13 : « Himinbiörg eru in áttu en thar Heimdall kvedha », etc.

Alemans, d'une demeure de démons supérieurs ou bien d'une montagne qui porte un temple[1].

Saint Gall trouve entre « duos rivos » (ce sont la Steinach et la Runs), un endroit agréable propre à y bâtir son ermitage, l'endroit où s'élèvera plus tard l'illustre monastère de ce nom. Ermenric donne dans son *Tentamen vitae S. Galli* une description poétique de la Suisse et du « clarum flumen », le Rhin[2]. Le lévite quitte l'apôtre, quoique à regret. De temps à autre saint Gall rend visite aux prêtres du voisinage; ils s'entretiennent joyeusement[3]. Gaudentius (c'est le seul qu'on mentionne ici), évêque de la ville de Constantia, meurt. Huit jours après, le prêtre Willimarus reçoit une lettre pour lui demander d'être « super duodecim noctes » avec l'homme de Dieu chez le duc Cunzo dans la villa Iburninga (Ueberlingen dans le pays de Bade sur l'Ueberlinger See) dont l'unique fille Fridiburga est tourmentée d'un esprit malin. C'est avec peine que quatre hommes la maintiennent. Le démon avait d'abord été muet pendant trente jours, mais après il avait commencé à parler. La jeune fille est la fiancée de Sigibert, fils de Théoderic. Celui-ci, renseigné par Cunzo, envoie deux prêtres excellents à son secours[4].

Tout à l'heure je reviendrai sur ce « spiritus nequam ». J'ai déjà remarqué plus haut qu'il y a quelques erreurs dans la chronologie sur Sigibert (p. 265). Ici je ne fais que remarquer l'expression : « super duodecim noctes ». Non seulement ce « super » est un teutonisme par lequel l'Aleman se fait sentir chez notre auteur; il est encore plus significatif que selon l'usage tout germanique il compte par nuits. Tacite avait déjà remarqué cette manière de

1) Dans les Pays-Bas je ne connais que le « Hemelsche Berg » près d'Oosterbeek; un « polder » le « Hemelsche Waard » chez Oyen. Van den Bergh, *Dictionn. de la géogr. néerl. au moyen âge*, ne connaît pas non plus le nom. De la littérature norroise je rappelle encore le himinfjall = mont du ciel, pour le ciel en général (*Helgakv. Hundingsb.*, I, 14). Un himinbiörg encore dans *Gylfag.*, 17 :... « stadhr er himinbiörg heitir, sa stendr á himinsenda. »

2) Pertz, II, 32.

3) Les Chroniques de Saint-Gall sont pleines d'esprit. Je fais allusion aux paroles du lévite, qui dit, en raillant, pendant le repas: « Si ursus adesset, forsitan Gallus illi benedictionem porrexisset » (10 19).

4) 10 4-31.

compter. Les Germains, écrit-il, « nec dierum numerum ut nos, sed noctium computant. Sic constituunt, sic condicunt. Nox ducere diem videtur »[1]. Ceci est en parfait accord avec l'opinion exprimée dans l'*Edda* que la nuit a été avant le jour, que Dagr était fils de Nótt : « Sidharst átti hana Dellingr, ok var han ásaaettar; var theira son Dagr »... (*Gylfag.*, 10). L'habitude de compter par nuits tire son origine du fait qu'il était plus facile de compter par les périodes de la lune de 28-29 jours (mánód, mánadhr) que par le soleil; et en outre les grandes fêtes des Germains étaient des fêtes nocturnes, surtout « les douze nuits », les « Zwölften », le « Joel-fest », la grande fête germanique consacrée aux morts. Notre biographe, comptant par nuits, donne une preuve inattendue et involontaire qu'il pense en allemand pendant qu'il écrit en latin et qu'il a des impressions païennes tout en menant une existence chrétienne. Du reste toute son œuvre en rend assez témoignage.

Willimarus voulant s'en aller au jour fixé prie l'homme de Dieu de l'accompagner. Saint Gall refuse. Que lui importe le monde? Pour plus de sûreté il prend encore d'autres mesures. Les frères n'ont qu'à dire que Columban l'a mandé pour venir en Italie; sans doute il ne croit pas pécher par cette supercherie. En réalité il se rend avec deux disciples dans une forêt nommée Sennim (c'est-à-dire Sennwald) et à un village nommé Quaradaves, c'est-à-dire Grabs[2]. C'est là qu'ils trouvent le diacre Jean qui les reçoit (encore une fois « fingentes se de longinquo esse ») dans sa maison. Mais reconnaissant la personnalité de saint Gall, il le dénonce au duc. Celui-ci promet à l'apôtre rebelle de le nommer évêque de Constance s'il guérit sa fille.

En attendant, un prêtre trouve saint Gall lisant dans une caverne et insiste encore une fois auprès de lui. Jean le diacre, accueillant et hospitalier, apporte du pain, du miel, du poisson frit, de l'huile[3] et du vin et de nouveau — on le raconte aussi sou-

1) Tacite, *Germ.*, 11.

2) Sennwald de nos jours sur la ligne Altstädten-Sargans. Un peu plus au midi se trouve aussi Grabs. A plusieurs reprises déjà nous avons reconnu que la topographie de l'auteur est juste.

3) De l'huile. Von Arx remarque que à cette époque peut-être on avait déjà suivi l'habitude de l'Italie d'assaisonner les mets avec de l'huile.

vent et avec autant de simplicité que dans l'*Iliade* — « epulae incipiuntur ». Finalement le saint consent à partir. Jean, homme « serviens Domino in justitia et timore » (10^{43}), lui offre sa mule et son domestique[1] que saint Gall refuse, « ut solebat omnem pompam fugiens » (11^{26}) comme il convient à un disciple du Christ. Après s'être arrêté un moment dans sa cellule il se rend vers le château. En pénétrant dans la chambre de la jeune fille il la trouve comme morte dans les bras de sa mère et exhalant par la bouche un « sulphureus odor ». Les domestiques et les servantes font cercle autour de la malade. Alors saint Gall implore le Christ qui commanda au vent et aux flots. Il prend la main de la jeune fille et la met sur pied. Mais l'esprit malin continue à la tourmenter. « Là dessus saint Gall lui dit : Au nom du Christ je t'ordonne d'abandonner cette jeune fille. » A peine avait-il prononcé ces paroles que la jeune fille ouvrit les yeux et le regarda. Le démon lui dit : « Si vous me rejetez, où irai-je ? » L'homme de Dieu répondit : « Ubi Deus te dimersit, in abyssum. » Statim enim videntibus illis exivit de ore ejus quasi turpissima avis, nigra et horribilis. » Le duc, dans sa joie, comble saint Gall de précieux cadeaux, qu'il distribue aux pauvres d'Arbon. Il refuse la dignité d'évêque en alléguant : « Ego missam non celebrabo », aussi longtemps que vit Columban. Il rentre dans sa chère solitude[2].

Ce passage a son importance pour l'histoire de la civilisation. Le tableau de l'exorcisme, dont quelques détails sont empruntés au Nouveau Testament, est vivant. C'est un précieux texte pour la démonologie du moyen âge. Il nous permet de jeter un regard sur la vie journalière des prêtres et sur leur conduite dans ces pays barbares, où les sièges épiscopaux se donnent déjà, mais où les pensées du peuple paraissent encore peu chrétiennes. L'hiérographie trouve moins à y glaner ; tout au plus relève-t-elle le fait que le « spiritus immundus » sort de la jeune fille comme un « turpis-

1) Ce détail, comme d'autres, trahit déjà un certain bien-être et l'habitude de chevaucher comme Liudger, qui était un « vir Dei equitans » (*Vita Liudgeri*, II, 1. Pertz, II, 412).

2) 11^{18}-12^{8}.

sima avis, nigra et horribilis. » Plus tard Fridiburga parle elle-même à son fiancé d'un « corvus niger et horribilis » (12[29]). Dans *Vita*, II, 24, on raconte qu'une jeune fille possédée vient chercher sa guérison dans la chapelle du bienheureux saint Gall. C'est le frère Stéfan qui prononce l'exorcisme et « animal parvulum in modum bruchi [1] nigerrimum ab ejus ore prolapsum est. » Cela se répète jusqu'à trois fois (27[a 8-10]).

J'ai déjà étudié ailleurs ce passage à propos d'une histoire de revenants dans le *Betooverde werelt* de Balthazar Bekker, où le diable apparaît sous la forme d'un oiseau noir[2]. Il est difficile de faire ici la part du paganisme. C'est une idée païenne sans doute de se représenter les esprits, notamment les démons, sous la forme d'animaux, et l'un des caractères essentiels de l'animisme, de faire entrer et sortir l'âme de l'homme sous forme d'oiseau, de souris, ou de crapaud. Le corbeau aussi est du nombre ; il est cité dans notre *Vita* comme la personnification du malin esprit[3]. Et l'on se demande tout de suite : cet oiseau a-t-il été mal famé dès le commencement ou bien la croyance du peuple lui a-t-elle donné plus tard sa mauvaise réputation parce qu'il était l'oiseau d'Odhin ? La preuve qu'on ne l'aime pas plus dans la suite, c'est non seulement ses rapports avec le diable, mais encore l'idée généralement répandue que les âmes des suicidés passent dans des corbeaux ou des corneilles, que les corbeaux accompagnent le chasseur sauvage et sont quelquefois des sorcières enchantées.

Mais je ne crois pas que ce soit là l'idée première. Chez les Germains, le corbeau est l'oiseau de la victoire ; il la symbolise surtout chez les Danois. Un corbeau aux ailes éployées y était l'étendard de la guerre[4], ce qui certes n'a aucun rapport avec sa

1) Ducange, *s. v* : « brucus. pro bruchus, vermis, seu locustae species. »

2) Dans le *Navorscher*, 1893, p. 255, périodique hollandais d'histoire, d'archéologie, de numismatique et de folklore, etc. — *B. W.*, IV, 73. B. B., pasteur d'Amsterdam, 1634-1696, combattant courageux de la superstition.

3) Le malin esprit comme corbeau encore chez Amrus, *Bibl. Orient.*, III, 1, p. 447.

4) Meyer, *D. M.*, p. 112, 250; Sloet, *Dieren in het Germaansch volskgeloof*, p. 224.

réputation d'oiseau de mauvais augure. Une volée de corbeaux au-dessus de l'armée de Waldemar, fils dn Kanut, la rendit victorieuse[1]. C'est pourquoi les corbeaux sont les oiseaux qui accompagnent les valkyrjur; ils appartiennent à l'entourage d'Odhin[2]. Car c'est là l'essentiel: ce sont les oiseaux d'Odhin; il s'appelle lui-même Hrafna-gudh (*Gylfag.*, 38); ils perchent sur ses épaules et parcourent le monde en lui apportant des nouvelles. Ils s'appellent Huginn et Muninn (*Grimnismàl*, 20). Peut-être avait-on l'idée que le « hugr », l'âme du dieu, quittait le corps sous forme de corbeau. Mais Odhin est aussi le dieu des pendus; une partie des morts lui revient. Aussi les corbeaux sont-ils les oiseaux qui mangent les yeux des pendus ou boivent le sang des morts (*Gudhrunarkvidha*, II, 30.7)[3]. Ce sont des oiseaux sacrés, voués au dieu suprême et leur mauvaise réputation est la suite de l'influence chrétienne. C'est par elle qu'ils sont devenus des créatures de Satan et que le diable se métamorphose quelquefois en corbeau. Ainsi l'auteur de notre *Vita* pouvait raconter que le malin esprit qui tourmentait la fille de Cunzo quitta son corps meurtri sous forme de corbeau.

Le reste de la biographie de saint Gall n'est pas d'une grande importance pour la connaissance du paganisme germanique. On y trouve beaucoup de renseignements pour l'histoire de la civilisation et des cloîtres, mais si nous entrions dans cet ordre de recherches, nous serions entraîné trop loin[4].

1) « Illud quoque memoratu dignum, quod Waldemari excercitum tam crebri corvorum greges intervolasse produntur, ut complures se erectis militum hastis feriendos objicerent « (Saxo Grammaticus, p. 733). Aussi la note : « Nocte.. vidisse.. Canutum victoriam sibi portendentem, simul vero morentem, ut in eo loco, quo corvum videret devolantem aciem instrueret; die autem postero hoc eventu fuisse comprobatum » (*Histor. Knytlingorum*).

2) Cf. les vers de Ulfr Uggason chez Golther, *Valkyrjen-mythus*, p. 22. Cf. *Gylfag.*, 19, l'arrivée des dieux à la crémation de Baldr.

3) C'est ainsi que s'est formée la croyance populaire qu'un couple de corbeaux de cent ans pond un œuf composé des yeux enlevés aux malfaiteurs pendus (Sloet, *o. c.*, 226).

4) Un seul détail soit mentionné ici : saint Columban, à Bobbio, meurt et lègue à saint Gall, entre autres choses, sa « cambutta » (144). Une *cambutta*

Je ne parlerai donc pas du « liber secundus de miraculis, quae post ejus obitum per merita ipsius Dominus declaravit ».

Le résultat de nos recherches se résume dans les conclusions suivantes :

La *Vita S. Galli*, d'un Aleman anonyme, est un document qui contribue à la connaissance du paganisme allemand.

A l'époque de saint Gall (commencement du VIIe siècle) le paganisme règne chez les Alemans, à Turegum (Zurich), à Pregentia (Bregenz).

Les païens ont des autels et des statues de dieux en bois auxquels ils sont fort attachés (p. 267).

A Bregenz, il y a un temple voué à sainte Aurélie avec trois statues de déesses. Il est probable que ce sont les trois *deae matres* (p. 269 et suiv.).

Les lacs et les montagnes sont encore hantés par des géants (p. 277 et suiv.).

La population croit à la magie noire (p. 282 et suiv.).

Ses rapports avec l'ours ont un caractère plus ou moins totémistique (p. 284).

Chez les Alemans la croyance aux nixes ou ondines, qui protègent les animaux de leur domaine, existe encore (p. 287).

L'auteur lui-même, d'après la coutume germanique, compte par nuits (p. 290).

Le corbeau est mal famé; un malin esprit quitte le corps sous forme de corbeau (p. 293).

L. KNAPPERT.

est un bâton, décrit dans l'énumération de ce qui appartenait au costume d'un jeune homme au temps de Charlemagne. Dans leur garde-robe se trouve (voir *Monachi Sanctgall. gesta Karol.*, II, 34; Pertz, II, 747 11-13) un « baculus de arbore malo, nodis paribus admirabilis, rigidus et terribilis, cuspide manuali ex auro vel argento cum caelaturis insignibus praefixo » et (ajoute le moine pour toute sûreté) « portabatur in dextera ». La jeunesse franque se promenait déjà avec une telle canne! Rien de neuf sous le soleil!

LA REINE DE SABA

L'Ancien et le Nouveau Testament ont parlé de cette princesse, toujours avec éloge et parfois en termes magnifiques. Le Coran en a fait une mention expresse. Une partie considérable d'un ouvrage abyssin, bien connu des savants, le *Kebra-Nagasht* (Gloria regum), est consacrée à l'histoire romanesque du voyage en Judée de la reine de Saba. Des savants et des critiques, tels que Ludolf, Prétorius, de Sacy, Dillmann lui-même, se sont occupés de cette question. Des voyageurs, parmi lesquels il convient de citer Sapeto, Welsted, Arnaud, Glazer et Bent, ont recherché le pays et la capitale probable de cette princesse. La question de la reine de Saba a donc présenté un sérieux intérêt à plusieurs bons et grands esprits ; elle peut en offrir encore au point de vue plus spécial des investigations, récemment pratiquées sur les côtes d'Afrique, de Quiloa à Sofala, et dans une partie du Tigré. L'important, c'est de mettre en évidence les résultats acquis par un siècle ou deux de recherches et de publications. Entrons en matière et étudions, d'abord, le nom de Saba ou plutôt de Sheba.

I

Cette expression s'écrit tantôt par un *schin* et tantôt par un *samech* et se prononce, en hébreu, *sheba* ou *seba* et non pas *saba*. Il nous semble probable que la prononciation actuelle remonte à l'époque où les points-voyelles manquaient dans les manuscrits. Notons également que le *samech* est remplacé quelquefois, chez les commentateurs, par un *schin* non pointé.

La première fois que le nom de Sheba se trouve dans la Bible, c'est au chapitre x de la *Genèse*, verset 28 ; il est donné au

dixième fils de Jectan, lequel était frère de Phaleg, fils d'Héber ; ce dernier, à son tour, avait pour père Salé, fils d'Arphaxad et arrière-petit-fils de Noé par Sem. D'après les sources arabes, Sheba ne serait que l'arrière-petit-fils de Jectan, à la condition que celui-ci se confondît avec le Cachtan ou Cahtân des Arabes, comme le pensent plusieurs auteurs et Caussin de Perceval, en particulier (tome I, p. 40, Bibliothèque Mazarine).

Seba, écrit par un *samech*, se trouve aussi, pour la première fois, dans le même chapitre x de la *Genèse*, au verset 7, en qualité de fils aîné de Chus. Mais Regma, l'un des frères de Seba, eut deux fils que le texte hébreu nomme encore Sheba et Dedan. Une difficulté va surgir à cet endroit, à cause du verset 3 du chapitre xxv de la *Genèse*. Nous y lisons, en effet, qu'un certain Jaqshan, que plusieurs ont appélé Jectan et confondu avec Cachtan ou Cahtân, eut deux fils également nommés Sheba et Dedan. Ce Jaqshan était le deuxième fils de Kétura et d'Abraham. Est-ce une erreur de listes généalogiques ? n'est-ce qu'une transposition, destinée à prouver que les Couchites se sont mêlés aux Abrahamides? ces noms identiques n'ont-ils pas été donnés, néanmoins, à deux grandes familles distinctes d'origine, de mœurs et d'habitat ? Nous n'avons pas à rapporter ici en détail le sentiment des auteurs ni à déclarer nos préférences ; il nous suffit, en ce qui touche la part des Couchites, de nous attacher à Seba, fils aîné de Chus ; car les auteurs, dans les temps modernes, ont toujours distingué entre les noms de Sheba et de Seba, de même qu'ils ont toujours signalé le mélange des enfants de Chus avec les enfants de Sem par Jectan ou Cahtân, aux environs de l'Arabie Heureuse, appelée aussi pays d'Himyar et d'Homayr, dont les habitants se nommaient Homérites, chez les Grecs et les Romains (Pline, c. vi; Strabon, c. xvi).

Le nom d'Himyar est donné, d'ailleurs, à l'un des fils de Sheba, et sa postérité fut tellement nombreuse qu'elle a été considérée, chez les Arabes, comme une tribu particulière, à côté de leurs frères, les Shebéens ou Shabéens proprement dits (*Journ. asiat.*, X, série 3, 1840, p. 197).

Lenormand, Courtet de Lile et d'autres (Bollandistes, *Arabie*

ancienne et moderne) soutiennent qu'une fusion se fit entre les Homérites ou Himyarites et les Éthiopiens, si même l'origine de ces peuples ne fut pas commune, à quelques égards. Nous retombons alors, avec ces érudits, dans l'hypothèse déjà rapportée d'un mélange des Abrahamides avec la postérité directe de Chus. Caussin de Perceval dit simplement : « Les tribus arabes, qui se déclarent originaires du Yémen (Yaman), et qui nomment leur père Cahtân, doivent être yectanides » (t. I, p. 40); et plus loin : « La dénomination de Sabéens convient également à deux peuples d'origine différente, l'un de race chamite, issu de Saba fils de Couch; l'autre de race sémite, issu de Saba, fils de Yectan. Ils paraissent avoir occupé, ensemble, une même contrée méridionale de l'Arabie » (t. I, p. 42).

On voit que, dans ce passage, Caussin de Perceval ne distingue pas Seba et Sheba, quant à l'expression littérale; il nous suffira, maintenant et plus tard, de ne pas oublier ce qui a été dit, tout à l'heure, par rapport à ces deux dénominations. Ajoutons à ces recherches d'origine et de mélange quelques pages résumées des Bollandistes sur la région des Sabéens, qui a dû être celle de notre fameuse reine.

Avant les voyages de Niebuhr, d'Arnaud et des autres, disent les savants religieux, avant les travaux de Schultens, de Sacy, de Fresnel etc., on connaissait peu l'Arabie Heureuse et l'Yémen (Yaman ou pays d'Himyar) qui en est la partie principale. Elle est située entre la mer Rouge, l'océan Indien et les montagnes de l'intérieur qui la protègent contre les vents du nord et les sables de l'Arabie centrale. Cette partie de l'Arabie était aussi appelée Sabéenne ou simplement Saba, de toute antiquité, et renommée pour ses richesses et ses aromates (Diodore, t. I; Pline, *Nat. hist.*, lib. XII; Strabon, lib. XVI et XVII). Les historiens arabes ont rendu le même témoignage à l'Arabie Heureuse (Masoudi, *Histoire du déluge d'el-Arim*, trad. de Schultens) : « partout des jardins, des pierres précieuses, des aromates, une vie facile et abondante en tous biens. »

La construction de ces *arim*, digues ou chaussées, qui devaient régler le cours des eaux, remonte probablement à plusieurs

siècles avant l'ère vulgaire. Si Ludolf a pu dire qu'une colonie de Shabéens émigra de l'Yémen vers l'Éthiopie, huit cents ans avant J.-C., la prospérité de cette partie de l'Arabie et le bon état des digues devaient remonter plus haut encore, car, d'après nos auteurs, cette digue protégeait la capitale du pays, appelée Saba, ou Marieb et Mariaba. Arnaud, entre autres, y a découvert des palais aux ruines splendides dont l'un, d'après une tradition constante, était l'ancienne demeure de Belkis, la reine légendaire de Saba. Caussin de Perceval et les Bollandistes contestent ces données de la tradition, parce que, d'après leurs recherches, Mareb ou Mariaba ne doit remonter qu'au VIIe siècle avant J.-C., lorsque le troisième roi des Cahtanides, Abd-Schams-Saba ou Sheba, entreprit de se bâtir un palais et une citadelle. Les Arabes écrivent tantôt Mareb et tantôt Saba ; ils s'accordent tous à dire qu'Himyar est un fils d'Abd-Schams et un petit-fils de Saba, Sjaba ou Shaba. Nous revendiquerons pour Mareb ou Sheba une plus haute antiquité, dans le cours de cette étude.

L'historien Josèphe, il est vrai, semble confondre Saba avec Méroë (*Ant.*, II, 10), et mêler ainsi les Sabéens avec les Nubiens qui se nommaient également Éthiopiens. En cela, Josèphe dérogeait aux traditions de sa nation, car Isaïe (XLIII, 3 et XLV, 14) nomme à la suite : l'Égypte, l'Éthiopie et Seba, plaçant ainsi l'Éthiopie entre le sud de l'Arabie et l'Égypte. Le psaume LXXII, verset 10, nomme séparemment Sheba et Seba. Jérémie affirme (VI, 20) que l'encens, offert dans le temple, provient de Sheba, et Ézéchiel énumère (XXVII, 21 et sq.) les marchandises précieuses qui arrivent de l'Arabie, des pays de Sheba et d'Assur. La mention de Javan et de Tarshish, dans ce même chapitre d'*Ézéchiel*, prouve assez, d'ailleurs, que le prophète nomme des pays très éloignés les uns des autres, puisque Javan signifie les îles et les côtes de la Grèce, comme Tarshish les contrées maritimes du sud de l'Espagne.

C'était donc avec le pays de Sheba et de Seba, c'est-à-dire avec des voisins de l'Éthiopie, mais distincts de cette contrée, que les Palestiniens faisaient un grand commerce, en partant du port d'Élath et d'Éziongaber, situés au sommet de la branche

Élanitique de la mer Rouge. Si l'on veut, avec quelques historiens et géographes, distinguer Seba de Sheba et placer le premier à côté de Dedan, vers l'ouverture du golfe Persique, on s'explique, alors, que les vaisseaux, partis d'Élath et d'Éziongaber, faisaient une première escale sur la côte d'Égypte, au port qui se nomma plus tard Bérénice ou à celui plus au sud que les Grecs ont appelé le port du Rat, non loin de Souakim; de là une deuxième sur la côte de l'Yémen d'où les marchandises gagnaient le centre de Sheba. Sortis de la mer Rouge, les vaisseaux marchands côtoyaient les bords de l'Arabie méridionale pour remonter un peu vers le golfe Persique, à la rencontre du pays de Seba et de Dedan. Les paroles que nous avons citées du prophète Ézéchiel (XXVII, 21) prouveraient que ces navires, en quittant la côte de Seba, remontaient jusqu'au fond du golfe Persique, à l'embouchure de l'Euphrate et du Tigre, grandes artères du pays d'Assur.

C'était donc le commerce des Arabes du sud avec la Palestine, la Syrie et les ports phéniciens qui avait enrichi cette partie de l'Arabie (Movers, *Phœn. Alterth.*, III, 11). Les caravanes concouraient avec les flottilles pour apporter en Occident la myrrhe, l'aloès, la casse, le cinnamome, etc. Les Hébreux se montraient aussi bons voyageurs et négociants que les Syriens ou les Phéniciens. Ceux qui prenaient la voie de terre traversaient le pays d'Édom et des Nabatéens. La région d'Ophir, que l'on croyait voisine de Sheba, exerçait une attraction puissante sur les commerçants sémites (Jomard, *Études sur l'Arabie*).

Strabon (lib. XVI) et Pline l'Ancien (lib. VI) nous ont laissé un éloge pompeux des richesses de Sheba et d'Ophir. « Arabiam, dit Pline, gentium nulli postferendam. » La rupture des digues de Mareb ou Mariaba semble avoir porté un coup fatal à l'activité commerciale et industrielle de cette partie du monde, l'an 120 de J.-C. Des auteurs ont prétendu, cependant, que la vie commerciale avait repris, çà et là, jusqu'à l'époque de Mohammed.

Nous avons montré, dans un travail précédent sur les massacres et les martyrs de Nedjran, ville importante de l'Yémen, au commencement du VI[e] siècle, combien cette partie de l'Arabie

était encore riche et excitait les convoitises des violents. Nous avons constaté aussi, à cette même époque, la présence de familles nombreuses de juifs et leur influence considérable dans le pays. Le commerce juif conservait donc, dans l'Yémen et dans le voisinage supposé d'Ophir, les traditions inaugurées, dès le temps de Salomon et même auparavant, avec le concours des Phéniciens.

On ne doit pas être surpris, dans ces conditions, d'apprendre que la langue du pays d'Yémen et d'Himyar ait été un dialecte syro-phénicien et conséquemment aramaïque, dans ses formes principales. Cela n'empêcha pas quelques tribus arabes de revendiquer l'Yémen pour leur patrie et de parler plus tard un arabe très pur, après s'être servi longtemps du dialecte, appelé par Caussin de Perceval *Arabiyat-Himyar* ou *el-Himyarya*, qu'il ne faut pas confondre avec le dialecte parlé dans le Hedjaz, aux environs de Médine et de la Mecque par les Ismaélites et qui est l'arabe pur, celui du Coran : *Arabiyat el-madha.*

Les Adites, fils de Ad, réputés géants, habitèrent aussi l'Yémen et surtout le pays de Sheba. Ce fut Locmân, un de leurs rois, qui construisit, dit-on, el-Arim, la digue de Mareb, parce que des géants, seuls, ont pu remuer des pierres aussi énormes. On ignore la date de ce Locmân. Caussin de Perceval le donne comme postérieur à Ismaël et contemporain possible de Moïse (p. 11 à 19), et nous sommes assez de cet avis. Le même auteur ajoute que le royaume d'Abyssinie a été fondé par une colonie sortie de la péninsule arabique, « que cette colonie était celle des Sabéens couchites » : les Abyssins seraient donc le produit de ces Couchites arabes, mélangés aux Couchites africains. Quoi qu'il en soit de cette assertion de Caussin de Perceval, il est certain que des inscriptions ont été trouvées dans l'Yémen, et qu'en les comparant aux découvertes faites dans le Tigré, on a dû constater des rapports étroits, pendant une série de siècles, entre l'Yémen et l'Éthiopie.

Nous n'avons pas à traiter ici de l'écriture des Arabes himyarites; disons seulement que leur culte semble se rapprocher de celui des Babyloniens : adoration des astres et des puissances

naturelles, avec cette disposition à l'hénothéisme où je vois un legs des Abrahamides. Telle devait être la religion des populations de l'Éthiopie située en face, au temps de la reine de Saba et de ses prédécesseurs plus ou moins immédiats.

Pour résumer en quelques lignes ce qui vient d'être exposé nous dirons :

Les pays de Sheba et de Seba sont des territoires de la grande presqu'île arabique colonisés par des fils de Sem et de Chus. Les Sémites et les Couchites des bords de la mer Rouge et du golfe Persique se mêlèrent au sud du Hedjaz, dans l'Yémen et le pays d'Himyar, vers une époque difficile à préciser mais fort reculée et formèrent la race des Arabes couchites. Un essaim de ces populations traversa la mer Rouge et envahit, pacifiquement ou les armes à la main, une partie de la contrée appelée Éthiopie. terre de Chus (Cus dans la Bible), où les Couchites fils de Cham habitaient seuls depuis des siècles. L'invasion des Couchites dans l'Yémen et l'Éthiopie se rattache-t-elle au grand mouvement des Adites et des Hycsos? Nous n'avons pas cru devoir entrer dans cette discussion, si obscure encore à certains égards. Ce qui est certain, c'est que les Abrahamides se mêlèrent aux tribus du nord et du centre de l'Arabie, à partir d'Ismaël et que les populations palestiniennes connurent de bonne heure les richesses de l'Arabie du sud et voulurent en profiter. Le commerce était donc florissant, à l'époque de la reine de Saba, et même auparavant entre les Palestiniens (syro-hébréo-phéniciens) et les Arabes couchites ou Sabéens du sud. C'est dans ces conditions de richesse et de prospérité commerciale que se présentent à nous les relations de la reine de Sheba avec le roi Salomon et les faits intéressants, en partie certains, en partie légendaires, dont il nous faut parler dans la suite de cette étude.

II

Le IIe livre des *Chroniques* et le IIIe livre des *Rois* nous racontent, à peu près dans les mêmes termes, les relations de la reine de Saba avec Salomon : « Regina quoque Saba. cum audisset

famam Salomonis, venit ut tentaret eum in ænigmatibus, in Jerusalem, cum magnis opibus et camelis qui portabant aromata, et auri plurimum, gemmasque pretiosas. Cumque venisset ad Salomonem, locuta est ei quæcumque erant in corde suo. Et exposuit ei Salomon omnia quæ proposuerat : nec quidquam fuit, quod non perspicuum ei fecerit. Quæ postquam vidit, sapientiam scilicet Salomonis, et domum quam ædificaverat, necnon et cibaria mensæ ejus, et habitacula servorum, et officia ministrorum ejus, et vestimenta eorum, pincernas quoque et vestes eorum et victimas quas immolabat in domo Domini; non erat præ stupore ultra in eâ spiritus. Dixitque ad regem : Verus est sermo quem audieram in terrâ meâ de virtutibus et sapientiâ tuâ. Non credebam narrantibus donec ipsa venissem, et vidissent oculi mei, et probassem vix medietatem sapientiæ tuæ mihi fuisse narratam : vicisti famam virtutibus tuis. Beati viri tui, et beati servi tui, qui assistunt coram te omni tempore, et audiunt sapientiam tuam. Sit Dominus Deus tuus benedictus, qui voluit te ordinare super thronum suum, regem Domini Dei tui. Quia diligit Deus Israel et vult servare eum in æternum, idcirco posuit te super eum regem ut facias judicia atque justitiam. Dedit autem regi centum viginti talenta auri, et aromata multa nimis, et gemmas pretiosissimas; non fuerunt aromata talia ut hæc, quæ dedit regina Saba regi Salomoni..... Rex autem Salomon dedit reginæ Saba cuncta quæ voluit, et quæ postulavit, et multo plura quam attulerat ad eum; quæ reversa abiit in terram suam cum servis suis » (lib. II *Chron.*, cap. IX).

L'intervalle marqué par les points concerne une partie des rapports de Salomon avec Hiram, roi de Tyr. Les derniers versets du chapitre VIII des *Chroniques* relatent un voyage de Salomon vers Éziongaber et Ailath ou Ælath, ports situés sur la mer Rouge dans le pays d'Édom. Le voyage et le séjour de ce prince durent provoquer un certain mouvement d'attention chez les populations de l'Arabie, et c'est peut-être de cette circonstance que naquit chez la reine de Sheba le désir de rendre visite à Salomon dans sa capitale. Cette princesse avait le dessein de proposer des énigmes au successeur de David, car c'était la mode

alors entre les grands et les rois. L'historien Josèphe confirme ici le récit des *Chroniques* et du III[e] livre des *Rois* (*Contre Apion*, I, 17) : « Salomon, dit-il, entretint une correspondance avec le roi de Tyr, Hiram, dans laquelle les deux princes se proposaient des énigmes. » Heureuse époque où les rois avaient tant de temps à perdre au jeu des devinettes! La reine de Saba avait de qui tenir, dans ce passe-temps royal, puisque, parmi ses prédécesseurs et ses aïeux, nous devons compter Locmân, roi des Adites en Arabie, dont nous avons cité quelque chose d'après Caussin de Perceval, et qui passe pour avoir imaginé les fables et les mythes où Ésope, Phèdre, Babrias et tant d'auteurs modernes ont largement puisé.

Le deuxième récit, plus largement développé et d'une façon romanesque, des rapports de la reine de Sheba avec Salomon, se trouve consigné, comme nous l'avons dit au début, dans un livre, classique chez les Abyssins, écrit en ghéez, l'idiome littéraire de ce peuple, et qui est intitulé *Kebra-Nagasht*, c'est-à-dire : la gloire des rois. Nous parlerons plus loin de la valeur et de l'authenticité de ce livre ; contentons-nous, pour le moment, de résumer ce qui y est dit, depuis le chapitre XIX jusqu'au chapitre XXXII, d'après le savant Prétorius qui a fait une édition très soignée du livre *Kebra-Nagasht* et qui en a donné une excellente traduction latine (thèse soutenue à Halle, en 1870). En voici la teneur.

Le chapitre XIX parle surtout de l'endroit où fut trouvé ce manuscrit : nous y reviendrons.

Le chapitre XX traite du partage de l'univers entre l'empereur de Constantinople et le négus d'Éthiopie. Le point central du partage est fixé à Jérusalem. On voit que les papes n'avaient rien innové, en tirant une ligne de démarcation entre les possessions et découvertes des Espagnols et celles des Portugais.

Le chapitre XXI entretient le lecteur de la reine du midi Negashta-Azeb et de son intendant ou factotum, riche marchand, voyageur et ambassadeur par mer et par terre, appelé Tamrinn, nom qui réveille en nous, selon la signification étymologique, l'idée d'une « forêt de palmiers ». Les Araméens et les Arabes

aussi bien que les Couchites aimaient l'emphase dans leurs appellations; c'est ainsi que les Éthiopiens nomment la reine de Sheba Makeda, ce qui veut dire « feu et incendie », à cause probablement de la beauté de cette jeune princesse, tandis que les Arabes plus positifs la désignent sous le nom de Bâlkis ou Bilkis, « maîtresse du trésor ou du sac »[1]. Nous avons mieux à faire que de nous attarder aux recherches étymologiques, sujettes à caution pour la plupart : continuons la lecture du *Kebra-Nagasht*.

Le chapitre XXII s'étend sur le marchand Tamrinn qui remplit, dans la légende, le rôle de la huppe dont il est question dans le Coran (*sur.* XXVII), et les fonctions du coq que les récits rabbiniques nous ont fait connaître, dans le deuxième Targum d'*Esther*. Ce marchand-voyageur était éthiopien et faisait un grand commerce avec l'Arabie, par le moyen de 73 navires de charge et de 580 chameaux. Or, l'on sait que, de tout temps, les chameaux ont été rares sur les plateaux éthiopiens. On peut supposer que ces utiles bêtes de charge attendaient l'arrivée des navires sur la côte arabique. La renommée de Salomon avait ému Tamrinn qui entreprit le voyage de Jérusalem avec sa nombreuse caravane et qui, parmi toutes les merveilles du palais de Salomon et de la personne du prince lui-même, fut surtout frappé de la douceur de ce grand roi à l'égard de ses serviteurs des deux sexes; ce trait mérite d'être noté, il fait honneur à l'auteur et c'était peut-être un exemple qu'il voulait donner aux négus de son temps.

Chapitre XXIII. — Tamrinn retourne en Éthiopie et rend compte à la reine Makeda de ce qu'il a vu et entendu : « Il lui disait, chaque jour, la douceur et la grandeur de Salomon..., la reine y prenait grand plaisir....., elle ne se lassait pas de faire venir son facteur et de lui faire répéter les mêmes récits »; ainsi Calypso ne craignait pas de déranger fréquemment Télémaque et Mentor. « Cette princesse était transportée par tous ces récits au point d'en pleurer de joie et de tendresse. » On sent que l'aventure deviendra romanesque.

1) Si Makeda vient de Ouakada, il signifierait « celle qui est pure ».

Chapitre XXIV. — Le voyage en Judée est décidé. Vite, on prépare les chameaux, on arme les navires, on assemble les radeaux, car la route devait se faire par l'Arabie et non par la Nubie et l'Égypte. Ce trait fait pencher la balance en faveur d'une princesse arabe, de celle appelée Balkis ou Bilkis par les auteurs et qui régnait en plein pays d'Himyar, à Mareb, capitale du Sheba himyarite; mais comme plusieurs savants admettent que l'Yémen était uni à cette époque avec l'Éthiopie et ne formait qu'une seule domination, Makeda et Balkis peuvent être deux noms différents donnés à la même personne, suivant le génie des lieux et le goût des populations. L'auteur de notre histoire prend soin de distinguer les chameaux porteurs, d'avec les chevaux et les mules destinés à la reine et à sa suite, car c'était un détail important, vu la puissance de la reine. Avant de se mettre en route, Makeda adresse un discours assez long aux personnes de son cortège, pour leur vanter la sagesse de Salomon. La mémoire de notre chroniqueur fut assez courte à cet endroit, car ne se souvenant plus des paroles prononcées en cette circonstance, il se contenta de citer et de paraphraser un long passage du livre de la *Sagesse*, chapitre VI, et du livre de l'*Ecclésiastique*, chapitre I. Nous avons affaire, évidemment, avec un auteur versé dans les Saintes Lettres, un daftera ou un moine, puisque les couvents abyssins sont les seuls endroits où l'on étudie, dans toute la région comprise entre l'Astaboras (Atbara), le Nil Bleu, le Choa et le pays des Danakils.

Chapitre XXV. — Après un long voyage dont nous aimerions à connaître les particularités, à travers tant de tribus et tant de contrées difficiles (mais l'auteur n'en savait rien probablement), la reine de Sheba ou Saba arrive à Jérusalem. Salomon lui assigne un palais à part, après avoir reçu ses présents et lui avoir envoyé les siens. Mais retenons bien ce qui va suivre : « Chaque jour, Salomon envoyait au palais de Makeda, voisin du sien, une quantité prodigieuse de jus de viande, quarante-cinq boisseaux de farine, dix bœufs gras, cinq taureaux, cinquante moutons, sans compter les chevreaux, les cerfs, les veaux et les chapons, un tonneau de vin ordinaire et un demi-tonneau de vin vieux. Le

roi envoyait aussi du miel et des sauterelles (on en mangeait en Abyssinie, comme sur les bords du Jourdain). Onze robes accompagnaient les victuailles et les boissons. Le roi et la reine se voyaient chaque jour « avec une grande consolation » ; la reine s'en retournait chez elle « pleine de pensées délicieuses ». Salomon se contentait pourtant de « lui expliquer la manière de tailler les pierres précieuses et de les polir » ! mœurs vraiment honnêtes et naïves, qui décèlent le goût des peuples sémites pour les perles et les pierres fines et la grande sagesse de notre reporter.

Chapitre XXVI. — L'auteur nous communique, vers la fin, des entretiens moins techniques : « Je voudrais être une de tes servantes, dit Makeda et te laver les pieds.... je suis ravie de ta belle démarche, de ton doux parler. » Salomon demeure sur une réserve prudente et se contente « de louer l'arche sainte, celle qui est à Jérusalem, et celle aussi qui habite dans les cieux, nommée la Sion céleste chez les Abyssins. » Il y a là un souvenir des lectures apocalyptiques ; mais la chronologie est le moindre des soucis de notre historien. Salomon termine ce chapitre, en expliquant à Makeda, d'après la *Genèse*, de quelle façon Dieu a tiré l'homme du limon.

Chapitre XXVII. — Ici se place un épisode moral. Salomon et Makeda se promènent ensemble et rencontrent un pauvre ouvrier, chargé d'un pesant fardeau, vêtu de haillons et couvert de sueur. Le roi l'arrête pour appeler l'attention de la reine sur cet homme et sa condition misérable, « qui aurait pu être la sienne si Dieu l'avait voulu ». Notre auteur est un moraliste et un prédicateur : nous en aurons encore d'autres preuves, mais celle-ci ne laisse pas d'être touchante.

Chapitre XXVIII. — De là, Salomon passe au culte du vrai Dieu. Makeda est émue et avoue qu'elle et son peuple « adorent le soleil, les arbres, les rochers, les idoles et de vains simulacres ». Il est vrai que Makeda donne à entendre que l'adoration du soleil et des astres est le culte préféré des princes et des grands. Nous sommes, ici, en plein sabéisme et d'accord avec l'histoire des religions. Makeda, « toujours délectée par les paroles de Salomon et le son de sa voix », supplie le roi de l'instruire, ce

que celui-ci s'empresse de faire ; mais en terminant il répète ce qu'il a déjà dit sur l'arche ou la Sion céleste. Un moine éthiopien ne pouvait faire autrement, et nous le comprendrons mieux encore par la suite de cette histoire. Cependant les allées et venues se multiplient, pendant six mois, après lesquels la reine demande à partir : on sent que la crise approche.

Chapitre XXIX. — Salomon se tient ce raisonnement : « Une si belle princesse est venue vers moi du bout du monde. Qui sait si Dieu ne me réserve pas une postérité par elle, comme il est dit au livre des *Rois* ? » Il est vraiment dommage que l'auteur n'ait pas cité le passage en question ! L'anachronisme et la naïveté eussent lutté de concert, ce « comme il est dit » n'est peut-être que la réflexion d'un copiste, inséré maladroitement dans le texte ; mais notre auteur sent alors le besoin de s'expliquer sur la polygamie des patriarches et des rois, de faire la différence entre la loi de l'Ancien Testament et la loi du Nouveau. Il affirme, chose digne d'être notée, que, sans la participation au corps et au sang du Seigneur, les chrétiens ne seraient pas capables d'observer la monogamie ; puis, il cite saint Paul, mais tout de travers, et revenant à son sujet, il nous représente Salomon résolu de plaire à Makeda et de l'épouser à la façon de ses autres épouses, hélas ! déjà si nombreuses. Une union rapide est décidée dans son esprit ; elle doit avoir lieu à la suite d'un dernier festin auquel la reine est conviée.

Chapitre XXX. — A la suite du festin où le roi avait fait servir force mets épicés, tout le monde se retire et Salomon demande à Makeda de devenir sa femme. Celle-ci le prendrait volontiers pour époux ; mais elle a peur, elle craint quelque violence et elle fait jurer au roi de ne rien tenter contre elle. Salomon le lui jure et demande en retour que la reine ne porte la main sur aucun des meubles ou objets à lui appartenant. Makeda s'y engage en riant, et l'auteur imagine à cet endroit un dialogue très chaste et assez plaisant. Comment ! s'écrie la reine, résumant le tout dans une phrase, comment supposez-vous que Makeda, presque aussi riche que Salomon, s'abaissera à voler quoi que ce soit des meubles ou objets du palais ? Mais Salomon entendait la

chose à sa manière et la reine avait une soif ardente, causée par les épiceries du festin. Elle se lève donc de son lit ne pouvant dormir, elle marche sur la pointe des pieds, elle cherche la cruche remplie d'eau fraîche et porte la main sur elle pour la prendre et s'abreuver. Salomon, qui feignait de dormir dans une autre partie de l'appartement, a tout vu, il lui rappelle son serment, Makeda avoue sa faute et se soumet. C'est ainsi que furent faites les noces de Salomon avec cette princesse. Notre auteur, qui avait le choix des moyens, aurait pu trouver autre chose qu'une cruche, bien que, d'après Salomon, « jamais eau ne fût meilleure sous le ciel », et que Makeda acceptât sa défaite de fort bonne grâce.

Cette nuit-là même, Salomon eut une vision : le soleil allait de la terre de Juda à celle d'Éthiopie et y demeurait à jamais. Fort inquiet de l'événement, Salomon attendait le retour de l'astre, lorsqu'il vit se lever un nouveau soleil, lequel excita la colère et les mépris du peuple d'Israël, mais, par contre, fut très bien vu du peuple romain et du peuple éthiopien. Salomon ne devait pas très bien comprendre l'allégorie ; quant à l'auteur, il entendait, suffisamment, que l'empire gréco-romain et l'empire abyssin avaient salué, dans le Christ, un nouveau soleil et que, pour cela, les deux empires se partageraient le monde, sans faire la moindre part au peuple ancien d'Israël, contempteur du Christ. Le premier départ du soleil pour la terre d'Éthiopie s'appliquait à une légende très chère aux Abyssins, en vertu de laquelle, l'arche sainte (un soleil) avait été transportée jusqu'à Axoum, capitale de l'Éthiopie, au temps même de Salomon, par l'habileté du fils de ce roi et de Makeda. Salomon cependant s'était réveillé, tout troublé et effrayé de son rêve ; il ne se remet, à la fin, qu'à la vue des beautés de Makeda, endormie à ses côtés d'un paisible sommeil.

Chapitre XXXI. — La reine doit partir. Salomon l'emmène à part, lui donne l'anneau qu'il portait au petit doigt, lui raconte son rêve et lui fait ses recommandations touchant le culte du vrai Dieu et l'éducation qu'elle devra faire donner à son fils, si Dieu bénit leur union si courte. Il la comble de présents et ils

se disent adieu sans que rien, dans cette histoire parfois enfantine, ne parle de leur douleur et de leur désir de se revoir. Cela devait se passer ainsi au temps de la reine de Saba et d'un prince qui avait plus de douze cents épouses.

Chapitre XXXII. — Salomon et Makeda avaient songé peut-être à correspondre par le moyen des oiseaux. L'auteur nous a prévenus, en effet, aux chapitres XXV et XXVIII, que le roi et la reine comprenaient fort bien le langage des oiseaux et des bêtes. Quoi qu'il en soit de notre hypothèse, Makeda dut s'arrêter à Bàlâ-Sadi-Saria, nom très inconnu de tous les géographes, où elle mit au monde un gros et beau garçon. Cela fait, elle quitta Bâlâ-Sadi-Saria pour retourner dans son pays, ce qui donne à penser que Makeda avait mis près de neuf mois à venir de Jérusalem au lieu de son accouchement, et que, de là, c'est-à-dire, d'un endroit de l'Arabie, elle était rentrée en Éthiopie, pour la plus grande joie des Abyssins et du chroniqueur.

Les dernières lignes du chapitre XXXII nous laissent d'ailleurs sans inquiétude au sujet de Makeda et de son enfant : les magistrats, est-il dit, vinrent lui offrir des présents avec adorations et prosternements. La reine revêtit les nobles d'une partie des vètemens et ornements rapportés avec elle de Jérusalem. Elle gouverna en paix son royaume, personne n'osa transgresser ses ordres, car elle avait aimé la sagesse. » L'auteur eùt mieux fait de dire simplement : elle avait aimé Salomon. Dieu lui-même fut la force de son règne, son enfant grandit et fut appelé Baina-Hekem.

Or, d'après les documents et les traditions de la nation abyssinienne, ce n'est pas Baina-Hekem, mais Menilehek que cet enfant est constamment appelé. Ici la tradition arabe vient à notre secours et appelle cet enfant de Salomon et de Balkis ou Makeda : Ibn el-Hakim. En parlant vite on prononce *bnil* ou *bnelhakim*; mettez un *m* à la place du *b* et nous avons à peu de chose près le vocable Menilehek, d'autant mieux que la finale *im* disparaissait souvent dans l'état construit. Seulement, le nom de ce jeune prince, défiguré ou prononcé à l'éthiopienne, indiquerait que la véritable origine du mot doit être cherchée en Arabie, et donne-

rait gain de cause aux historiens arabes contre les chroniqueurs éthiopiens. Dans cette hypothèse, Balkis devrait être préférée à Makeda, bien que chaque souverain eût plusieurs noms, chez les Éthiopiens, et que cela fût aussi, peut-être, la coutume chez les Himyarites, tributaires des rois d'Axoum.

L'historien Josèphe (*Ant.*, II, 10), qui plaçait la reine de Saba à Méroë, nomme cette reine Nicaulis. Hérodote parle aussi d'une reine égyptienne Nitocris qui régnait à Memphis, au temps des invasions des Hycsos. Tenons-nous en à Nicaulis, pour n'avoir à parler ni des Adites, contemporains ou compagnons des Hycsos, ni de Locmân, ancêtre probable de Balkis, et voyons de quelle manière Nicaulis a pu devenir Balkis. En arabe, la lettre *b* ressemble fort à la lettre *n*, car toute la différence est un point placé dessous ou dessus. Un copiste a pu se tromper et lire Bicaulis pour Nicaulis; une métathèse ou transposition aura donné ensuite Bilaukis, Blaukis et finalement Balkis. C'est ainsi du moins que de Sacy et Prétorius le conjecturent dans leurs doctes recherches. L'historien Josèphe n'admettait pas la transformation de Nicaulis en Balkis, car il tenait pour une reine nubienne du pays de Méroë; mais les Pères de l'Église, cités par Ludolf, tels que saint Justin, saint Cyprien, saint Cyrille d'Alexandrie sont de l'avis des Arabes et ne connaissent que Balkis. Josèphe s'appuyait sur la géographie nubienne et éthiopienne, car il y avait, à cette époque, une grande ville maritime sur la même latitude ou un peu plus bas que Méroë, qui se nommait Saba ou Sabaïm; c'est ainsi du moins que Josèphe écrit ce nom. Or, sans faire un grand effort, nous trouvons aujourd'hui l'île et le port de M'sawa qu'on écrit Massouah, par le 14e degré de latitude nord, tandis que les ruines de Méroë vers Assur et Chendy sont situées autour du 16e. La distance en droite ligne qui sépare la limite orientale de la grande île Méroe de la baie d'Arkiko, dont Massouah ferme l'entrée, ne fait pas beaucoup plus de 60 lieues françaises. Josèphe aura été maintenu dans son sentiment par la renommée toute récente des reines de la Nubie éthiopienne, appelées les Candaces, dont les *Actes* font mention ainsi que Pline (*Hist. nat.*, VI, 24). Le sentiment de Josèphe ne l'a pas emporté sur les tradi-

tions arabes, sur l'autorité des critiques et des voyageurs modernes que nous avons cités. La chronique éthiopienne fortifie elle-même la tradition des Arabes, en ce sens qu'elle parle de vaisseaux, de radeaux nécessaires pour atteindre l'Arabie; or, la reine Makeda d'Éthiopie n'aurait osé se risquer en terre arabe, si déjà elle n'avait pas été une des plus puissantes princesses de cette terre du midi et assurée de faire un voyage paisible jusqu'en Palestine.

Le savant Ludolf, étonné de l'obstination de son ami Grégoire, moine et savant éthiopien qui l'avait accompagné en Allemagne, finit par identifier Makeda avec Balkis et réunir l'Yémen et l'Éthiopie sous le même sceptre. Dans ce cas, ajoute-t-il, les Éthiopiens et les Arabes se disputent la reine de Saba ou Sheba, de la même façon que les Français et les Allemands pourraient se disputer Charlemagne (*Hist. Æthiop.*, lib. II, c. III). Ludolf n'avait pu se procurer le *Kebra-Nagasht*; il s'appuie sur Tellez qui partageait le sentiment de Grégoire, moine abyssin et de tous les missionnaires portugais, touchant l'origine éthiopienne de Makeda et l'antique réunion de l'Yémen et pays d'Himyar avec la couronne d'Éthiopie. « C'est vraiment vers Axoum, dit le patriarche Mendez cité par Tellez, que la reine de Saba revient avec les croyances et les lois judaïques. La preuve en est dans la persévérance d'une foule d'usages, dans le blason des princes, dans la continuation des charges civiles et militaires, à la façon des grandes familles juives du temps des rois » (Ludolf, *l. c.*).

III

Baina-Hekem, le fils du sage, comme l'appelle le *Kebra-Nagasht*, ou plutôt Menilehek, ainsi que le nomment les chroniques Éthiopiennes, en tirant ce nom de l'arabe Ibn el-Hakim, grandit et fut envoyé au roi Salomon, son père, pour être élevé et instruit dans le judaïsme comme les autres princes ses fils et les fils des grandes familles militaires et sacerdotales. Puis, devenu grand, Menilehek s'enfuit de la Judée en Éthiopie, avec la Sion céleste, c'est-à-dire avec l'arche sainte, image de la Sion céleste, aidé dans sa fuite et son larcin par Azarias, Sadoc et d'autres

compagnons (Ludolf, *l. c.*). Mais Menilehek doit être tenu innocent de ce rapt auquel croyait, cependant, Grégoire, l'ami de Ludolf, car ce fut Sesac, un roi d'Égypte, qui pilla le temple et la ville au temps de Roboam, puis Nabucadnetzar à deux reprises. Les chroniqueurs éthiopiens, moines pour la plupart et entraînés par un patriotisme exagéré, soutinrent la légende du rapt de l'arche sainte par Menilehek et ses compagnons. Ludolf, surtout, combat les récits des chroniqueurs abyssins. « Chez les Éthiopiens, dit-il, point de synagogues ni de livres sacrés provenant des juifs. Les payens et les chrétiens n'ont-ils pas gardé aussi très longtemps des coutumes judaïques? Les rois d'Israël en Éthiopie valent les empereurs romains de Germanie » (Ludolf, *l. c.*).

Mais lisons ce qui est dit au IVe livre des *Rois*, chapitre xxv : « Nabucadnetzar fit mettre le feu à la maison du Seigneur, à celle du roi et aux principales maisons de Jérusalem... Quant aux colonnes d'airain qui étaient dans le temple du Seigneur et les piédestaux et la mer d'airain, les Chaldéens les mirent en pièces et emportèrent tout le métal à Babylone. Ils emportèrent aussi tous les vases qui servaient au ministère des lévites avec les encensoirs et les burettes. Le prince de la milice emporta aussi tous les autres objets d'or et d'argent. » Suit la révolte contre Godolias et la fuite d'une partie du peuple en Égypte, dans la crainte d'un retour offensif des Chaldéens. Ce fut alors, peut-être, que Jérémie s'enfuit avec les autres, emportant le tabernacle, l'arche et l'autel de l'encens qu'il cacha au pied du mont Nébo, comme il est dit au IIe livre des *Macchabées* : « Arrivé en cet endroit, Jérémie trouva une grotte; il y déposa le tabernacle, l'arche avec l'autel de l'encensement et boucha ou ferma l'entrée. Mais quelques-uns de ceux qui le suivaient approchèrent pour reconnaître l'entrée et ils ne purent en venir à bout. Ce qu'ayant vu Jérémie, il les gronda et leur dit : Ce lieu demeurera ignoré jusqu'à ce que le Seigneur réunisse son peuple dispersé et lui fasse miséricorde » (versets 1 à 8).

On a prétendu que les Chaldéens avaient pris l'arche d'alliance parmi les autres objets du pillage, dont il est parlé au livre IV,

des *Rois*, chapitre XXIV ; mais c'est une erreur, car voici le passage dans sa teneur exacte : « Nabucadnetzar se fit apporter tous les trésors de la maison du seigneur et les trésors de la maison royale, et il mit en pièces tous les vases d'or que Salomon avait fait faire dans le temple du Seigneur. » Rien ne mentionne ici l'arche, et Jérémie, protégé par le roi de Babylone, a bien pu, en s'en allant vers l'Égypte, emporter l'un ou l'autre des objets les plus sacrés. Laissons l'arche au pied du mont Nébo ou ailleurs et occupons-nous de la postérité de Menilehek.

Tellez, qui abrège l'ouvrage de Mendez (voir dans Ludolf, *l. c.*), a lu les listes des rois successeurs de Menilehek, listes conservées encore dans les Bibliothèques d'Oxford et de Paris, et il nomme en tête Zagedour; mais comme la particule *za* indique le rapport du génitif, nous tombons sur le Gedour ou Gedouros des listes fournies par Marianus Victorius. Or, dans ces listes, d'ailleurs sujettes à caution, Gedouros ou Gedourus précède immédiatement Menilehek jusqu'au négus Bazena ou Bazen, contemporain du Christ. D'autrefois Tellez n'en compte que vingt, au lieu de vingt-quatre et plus. On comprend très bien, en somme, qu'il a été impossible aux chroniqueurs de dresser des listes tant soit peu exactes, puisqu'ils n'ont jamais pu donner une date approximative du règne d'Angabo, vainqueur du fameux dragon ou serpent, Aroué-meder. Plusieurs, en effet, font Angabo contemporain de la guerre de Troie, et pourtant Homère parle déjà des Éthiopiens comme d'une nation policée, religieuse et s'étendant au sud de deux côtés, à l'est et à l'ouest de la mer Rouge. La *Chronique* d'Eusèbe de Césarée serait plutôt dans le vrai ou plus conforme à l'*Iliade*[1] et à l'*Odyssée*[2], puisqu'elle fait remonter l'émigration des Éthiopiens d'Arabie en Abyssinie au XVIIIe siècle avant l'ère chrétienne. Les Couchites se seraient donc ébranlés du nord de l'Arabie vers l'Yémen, en même temps que les Adites premiers ou seconds, et se rattacheraient ainsi à la grande et longue invasion des Hycsos. Essayez donc de vous retrouver

1) *Iliade*, I : 424 : Αἰθίοπας τοὶ διχθὰ δεδαίαται ἔσχατοι ἀνδρῶν.
2) *Odyssée*, I, 23.

dans les documents des chroniqueurs, alors que la chronique ne pouvait exister à cette époque, et que les amateurs de généalogies n'avaient probablement à leur disposition que des traditions confuses ou des pièces rares et incertaines, sauf peut-être chez quelques familles principales et privilégiées où cependant l'on constate des lacunes et des noms douteux, comme celui de Caïnan dans la généalogie donnée par saint Luc !

Supposons encore qu'Eusèbe de Césarée soit dans le vrai, et pourquoi pas? puisqu'il avait non seulement une grande érudition mais aussi une critique supérieure à celle de son siècle. Dans ce cas, l'union de l'Yémen et de l'Éthiopie remonterait à une époque préhistorique, et nos hésitations sur les rapports pacifiques des deux peuples et sur la patrie probable de Makeda ou de Balkis auraient fait sourire les contemporains de cette princesse, habitués depuis des siècles à considérer les peuples situés sur les deux rivages sud de la mer Rouge comme des confédérés et des frères. Les Arabes couchites ou Éthiopiens ont mis leur cause en péril par des prétentions excessives, par leur affirmation qu'eux seuls succédaient à la maison de David. Ils ont tiré à eux toute la couverture, sans en laisser une part aux Arabes de l'Yémen et du Hedjaz, qui avaient, pourtant, dans les veines du sang d'Abraham, par Ismaël et par l'un ou l'autre des enfants de Cétura : Jecsan, par exemple, que les auteurs identifient avec Jectan. L'abréviateur Tellez, qui nous rapporte tant de choses intéressantes sur l'Abyssinie, a subi lui-même l'influence des traditions éthiopiennes, lorsqu'il nous affirme qu'il existe tout près d'Axoum les ruines d'une ancienne ville, appelée Saba ou Sabaïm, et que c'est là que régnait la reine Makeda! à moins pourtant que les découvertes de Bent autour d'Yava ou Yaha ne donnent raison à Tellez.

Nous n'avons pas encore mentionné une opinion émise autrefois par Wahl dans son Commentaire sur le Coran, p. 346, et embrassée de nos jours par le professeur René Basset, si compétent d'ailleurs en tout ce qui regarde l'Abyssinie ancienne et et moderne. D'après ces deux savants, la reine de Saba n'aurait été qu'une princesse de l'Idumée ou de quelque autre pays situé

au sud de la Judée. Nous ferons observer, modestement, à MM. Wahl et Basset : 1° que les ports d'Élath et d'Éziongaber appartenaient à la terre d'Édom, laquelle s'étendait sur le bras nord-est de la mer Rouge ; 2° que les flottes de Salomon et de Hiram partaient de ces deux villes d'Idumée pour aller vers le sud chercher les perles et les épices ; et 3° que ni l'Ancien Testament ni le Nouveau n'eussent parlé, dans les termes que l'on sait, d'une princesse puissante, riche et éloignée s'il ne s'était agi que d'une simple chéfesse de tribus misérables, vivant de la pêche et de maigres pâturages aux environs du golfe Élanitique, soumise d'ailleurs aux intendants des flottes du roi Salomon. Mais M. René Basset semble se rapprocher de notre sentiment, quelques lignes plus loin (*Études sur l'hist. d'Éthiopie*, p. 215, notes), lorsqu'il dit : « Les Éthiopiens actuels sont, comme le prouvent leur langue et leur écriture, étroitement apparentés aux anciens Himyarites. » Or, voici une légende plus ou moins historique, mais fondée quant à nous ; cette légende ou histoire est revendiquée, en même temps et avec la même tenacité, par les Éthiopiens de la rive occidentale de la mer Rouge, et par les Arabes himyarites situés sur l'autre côté en face ; quel besoin avons-nous, alors, d'aller chercher sur les limites maritimes du désert de Pharan et du pays d'Édom, contrées si peu historiques, ce que nous trouvons dans les chroniques et les traditions de deux peuples antiques et célèbres à plusieurs égards, tels que les Arabes de l'Yémen et de l'Himyar, transportés en partie, lors de l'invasion couchite, de l'autre côté de la mer Rouge, et demeurés en rapports constants, pendant des siècles, avec leur métropole et leur point de départ ?

Bruce, que l'on prise fort aujourd'hui, après l'avoir si longtemps dédaigné, tient pour le voyage de la reine d'Éthiopie et d'Himyar à Jérusalem, au temps de Salomon (*Voyage en Nubie et en Abyssinie*, t. I, ch. VI). D'Abbadie, dont personne n'oserait discuter la compétence, a placé les débuts florissants de l'empire axoumitain au temps de Salomon, et assigné une origine reculée, qu'il nomme pré-sémitique, à la civilisation des plateaux éthiopiens (*Observ. sur les monnaies éth.*, *Revue de numism.*, nouvelle série,

t. XIII). Nous sommes donc en assez bonne compagnie. Nous-même, dans un travail qui a mérité quelques suffrages de la critique moderne, avons démontré que Vivien de Saint-Martin n'a pas étudié suffisamment les inscriptions d'Adoulis et d'Axoum, lorsqu'il avance que la ville d'Axoum ne date que du Ier siècle de l'ère vulgaire, alors que la pierre d'Adoulis, décrite et lue par Cosmas, nous prouve évidemment que les Axoumites et leur empire étaient connus chez les premiers descendants de Ptolémée Lagus, et surtout à la cour de Ptolémée Évergète, vainqueur des Axoumitains, des Homérites ou Himyarites, et auteur de l'inscription d'Adoulis [1].

Job Ludolf, ce savant si extraordinaire en tout genre, fait assez bon marché de la reine de Saba, dans son Histoire de l'Éthiopie et dans ses Commentaires. Il n'a pu s'empêcher, néanmoins, de revenir sur ce sujet à plusieurs reprises, et de nous montrer ainsi combien cette reine ainsi que le pays de Saba ou d'Himyar et l'existence des Éthiopiens en face avaient sollicité son puissant esprit. Ludolf avait bien vu l'origine des Éthiopiens ou Abyssiniens, dans la signification du mot Habesch ou Habescha, qui doit se traduire par l'expression latine : « convenit » ou « coivit », c'est-à-dire : « conventus et cœtus diversarum tribuum » (*Comment.*, I, 14). Ludolf traite aussi de quantité négligeable la différence qu'on a souvent cherché à grossir entre le nom de Nitocris, donné par Hérodote à une reine d'Égypte ou de Nubie et celui de Nicaules ou Nicaulis, donné par l'historien Josèphe à la reine de Méroë et de Saba. Ludolf a trouvé un troisième nom, celui de Nicantam, et ce ne serait pas lui qui eût empêché les copistes distraits ou ignorants de fabriquer Balkis ou Bilkis avec le nom de Nicaulis (*Comment.*, II, 18). Mais Ludolf ignorait à son époque les découvertes modernes faites en Arabie et ailleurs par Bird, Sapeto, Glazer; il n'avait pu comparer les caractères homérites ou himyarites avec les lettres de l'alphabet éthiopien. Il avait indiqué sans doute le caractère syllabique de cet alphabet, la marche des mots et des lignes et leur lecture de droite à gau-

1) *Inscriptions d'Adoulis et d'Axoum*, par J. Deramey, t. XXIV de la *Revue de l'Histoire des Religions*.

che ; il avait soupçonné aussi des emprunts considérables, faits par les premiers Abyssins, venus de l'Yémen, à la population plus ancienne des plateaux de l'Éthiopie, tels que les mots Mascaram (septembre), Tekemt (octobre), Genbot (mai), etc., qui ne signifient rien par eux-mêmes, ni chez les Arabes de l'Yémen, ni chez les Éthiopiens habitués à se servir de la langue ghéez, et qui ont dû être pris chez les habitants primitifs des bords de l'Atbaras et du Takazzé (*Comment.*, I, 19). Ludolf a bien vu tout cela, et d'autres après lui. Les voyageurs et savants modernes précités auxquels il faut ajouter Lenormant, Courtet de Lile, etc, ont établi une distinction heureuse entre les caractères, hébreux primitifs et ce qu'on appelle l'hébreu carré, entre les caractères primitifs de l'arabe coufique, du syrien estranghelo, du phénicien et les caractères postérieurs de ces langues diverses. Pococke, dans son Histoire des Arabes, s'est bien douté de l'importance des vieux caractères coufiques, mais Ludolf le cite sans trop y croire (*Comment.*, *l. c.*). Aujourd'hui, pourtant, on a reconnu que la plupart des lettres de l'alphabet himyarien se rapportaient à l'alphabet ghéez des Éthiopiens, que les Couchites avaient dû imposer aux populations de l'Himyar l'habitude de lire en allant vers la droite, comme cela se faisait sur les cunéiformes de la Babylonie, et maintenu en Afrique le caractère nettement syllabique de l'alphabet en usage au nord du golfe Persique.

La Grammaire générale de Klaproth, en nous montrant un alphabet syllabique des vieux Sabéens, nous permet d'assister à la formation des alphabets d'Himyar et d'Éthiopie (*Gramm. gén.*, p. 89). Il est évident, à la première inspection, que cet alphabet est une suite d'emprunts à l'hébreu, au syriaque et au phénicien des premiers âges ; il est non moins évident que plusieurs de ces lettres se rapprochent de celles de l'alphabet ghéez et servent ainsi de traits d'union entre les syllabes des Couchites de Babylone et celles des Éthiopiens usant du ghéez. Disons aussi que les Sabéens dont il s'agit ont quitté depuis longtemps les bords du golfe Persique, car il s'agit ici vraisemblablement des descendants de Saba, frère de Dedan, pour habiter les envi-

rons de Laodicée, du Liban, d'une partie de la Perse où ils sont connus sous le nom de chrétiens de Saint-Jean. On comprend, sans peine alors, que les caractères de leur idiome tels que le *hé*, le *heth*, le *mem*, le *samech*, le *aïn*, etc., soient des emprunts à l'alphabet syriaque amenés par les vicissitudes de leurs migrations et de leurs relations déjà anciennes avec les Sémites du Liban et du Taurus.

L'examen des caractères himyarites, sabéens du sud-ouest de l'Arabie, rappelle également les caractères de l'alphabet ghéez des Éthiopiens. Il suffit de renverser, à moitié ou d'une façon complète, les huit ou dix lettres qui, à première vue, semblent différer des mêmes lettres ghéez, pour obtenir un alphabet à peu près identique. Il faut lire habituellement de gauche à droite[1], dans les textes himyarites ainsi que dans les textes ghéez, tandis que, pour le sabéen ou sabaïte des chrétiens de Saint-Jean, on va de droite à gauche, selon l'usage des Syriens, parmi lesquels habitent ces Couchites arabes sortis des bords du golfe Persique. Ils ont retenu, même au milieu des populations du Liban, l'habitude d'un alphabet syllabique, signe indubitable de leurs origines babyloniennes, tandis que les Himyarites n'ont que des consonnes sans vocalisation, à la manière des tribus arabes non mélangées de tribus couchites. Il a fallu que les fils de Couch arrivassent, en nombre et en force, pour avoir donné à l'alphabet d'Himyar le caractère syllabique qui différencie l'éthiopien ghéez des langues des autres peuples voisins des plateaux de l'Abyssinie.

Comment se fait-il que les Himyarites possédaient, dans une haute antiquité, des caractères linguistiques, si différents à première vue des caractères de la langue arabe classique et postérieure? Il faudrait, ici, étudier l'alphabet coufique et d'autres encore pour s'en rendre raison. Mais il nous suffit d'avoir montré l'admission des lettres himyarites dans l'alphabet ghéez pour pouvoir unir, par un lien de plus, les deux nations des

1) Il existe pourtant, à Berlin, un manuscrit himyarite où la lecture doit se faire « communiter », disent les Bollandistes, de droite à gauche (*Arabia vetus*, § 2). Il n'y aurait donc pas d'usage constant sur ce point

bords opposés de la mer Rouge, sur lesquelles ont dominé les ancêtres de la reine de Saba. Celle-ci ne le fut-elle pas un jour sous le nom éthiopien de Makeda et sous le vocable arabe de Balkis ou Bilkis ?

Il nous reste maintenant à rechercher la valeur et l'authenticité du *Kebra-Nagasht*.

IV

Il a été affirmé, dès le début, que l'histoire de la reine de Saba ou plutôt de Sheba, dont parle l'Ancien Testament, avait été développée d'une façon romanesque, dans un livre célèbre chez les Abyssins, intitulé *Kebra-Nagasht*, la Gloire des rois d'Éthiopie; que ce livre, en effet, revendiquait pour ces princes l'honneur de succéder aux rois d'Israël et de Juda, et d'avoir donné asile à l'arche d'alliance, quoique d'une façon plus allégorique que matérielle ; et c'est pourquoi, dans ce livre comme dans la plupart des documents ghéez, l'arche d'alliance est surtout appelée la Sion céleste, comme si la première, qui datait du Sinaï, n'avait été que l'image et la préparation de la seconde.

Il fallait alors, de toute nécessité, adapter le voyage de la reine de Saba aux convenances politiques et religieuses des souverains de l'Éthiopie ; imaginer un mariage entre Salomon et la reine du Sud ; faire croître le fruit de cette union dans le voisinage même de l'ancien temple, et expliquer l'origine des prétentions éthiopiennes par le songe de Salomon réalisé dans la fuite de Baina-Hekem, nommé encore Menilehek ; il fallait le compléter par le rapt des choses saintes transférées en Éthiopie et, surtout, par un partage imaginaire du monde entre les empereurs gréco-romains et les empereurs d'Abyssinie. Ces prétentions et ces traditions se retrouvent, comme nous l'avons dit, dans treize ou quatorze chapitres du *Kebra-Nagasht*, à partir du XIXe jusqu'à la fin du XXXIIe.

L'auteur inconnu de cette Chronique, dans le but de donner à ses récits un crédit indiscutable, affirme simplement que les trois cent dix-huit Pères du concile de Nicée, parmi lesquels siége ait

Grégoire le Thaumaturge (notre auteur avait oublié que ce saint personnage était mort en 270), étaient un jour réunis, et qu'un certain Dématsius (Démadius ou Damase?) donna connaissance aux vénérables pontifes qu'un livre venait d'être trouvé dans le temple de Sainte-Sophie. Ici encore nouvel anachronisme de l'auteur, car les fondements de cette illustre église ont été jetés, sous les yeux de Constantin, en l'an 325, qui est aussi la date du concile de Nicée. On peut soupçonner que ce Dématsius tenait de près à saint Démadius, dont la fête se célèbre, en juillet, chez les Éthiopiens, la veille de la Saint-Joseph. Ce Démadius, qui se nommait Dématheus chez les Coptes (Ludolf, *Comment.*, III, 23), fut en son temps un grand thaumaturge : il convenait donc à l'auteur de le faire surgir à côté de saint Grégoire et au milieu de la vénérable assemblée.

On se figure d'habitude que les Pères de Nicée avaient été convoqués par Constantin pour en finir avec les querelles ariennes et établir plusieurs points de discipline. Il n'en est rien, selon notre chroniqueur, qui devait être cependant un clerc et un lettré, chez les Abyssins du temps. Les trois cent dix-huit évêques réunis à Nicée s'occupent, d'abord, de savoir quel est le plus grand et le meilleur des rois, façon habile et détournée de faire leur cour à Constantin. Entre temps, ils ont disserté sur la création, sur la Trinité et sur la Sion ou plutôt la Zion céleste, siège et demeure de la gloire divine. Cela fait, Grégoire le Thaumaturge prend la parole et expose à sa manière, c'est-à-dire à celle de l'auteur toujours en quête d'inventions merveilleuses, l'histoire du monde depuis Adam jusqu'à la mort de David, c'est-à-dire jusqu'au chapitre XVIII du *Kebra-Nagasht*, puisque le XIXe inaugure l'histoire de la reine de Saba et de son voyage à Jérusalem.

Le chroniqueur nous avertit qu'il s'est donné bien du mal pour mener son travail à bon port : *Tsamackou bezua baenta kebra laagara Itiopia, baenta tsaati latsion samaiaouit oua baenta kebra negush Itiopia.* — « J'ai fatigué (dépensé) beaucoup au sujet de la gloire du pays d'Éthiopie, au sujet de la sortie de la Sion céleste, et au sujet de la gloire du roi (Négus) d'É-

thiopie. » Nous le croyons sans peine, car les efforts de l'imagination coûtent presque autant que les veilles laborieuses et ne donnent pas toujours des résultats aussi appréciables. Notre auteur, quel qu'il soit, pourrait se consoler s'il était témoin des travaux modernes sur son livre et sur ses alentours.

Prétorius, dont nous suivons pas à pas le texte et les notes érudites, fait bon marché des prétentions abyssiniennes concernant le tabernacle ou arche sainte que Menilehek aurait enlevé pour le placer dans un temple d'Axoum. Cette ville existait-elle à cette époque? On n'en sait rien d'assuré, et pourtant la chose est probable. Ce qui est certain, c'est que le tabernacle, enlevé ou non par Menilehek, ne s'est pas plus retrouvé à Axoum qu'autre part, et que le terme *tabât* qu'on croyait consacré à l'arche du temple de Salomon s'emploie couramment en ghéez et en amharique, pour signifier à la fois l'autel des églises d'Abyssinie et le tabernacle placé dessus (Ludolf, *Comment.*, III, 57; Isenberg, *Dict. amharitique*, au mot *Tabât*).

François Alvarez, aumônier de l'ambassade envoyée par Emmanuel du Portugal au roi David d'Abyssinie, eut connaissance du *Kebra-Nagasht* et il en parle dans la relation de son voyage, publiée à Lisbonne en 1540. Ludolf en parle aussi, mais d'après Tellez et probablement aussi d'après le moine Grégoire, son ami; il regrette beaucoup de n'avoir pu se procurer cette chronique, devenue rare, probablement (*Hist. Æth.*, II, cap. III). Prétorius, excité peut-être par les regrets de Ludolf, a cherché les origines de notre Chronique, et il croit les avoir trouvées dans les commentaires des rabbins sur quelques passages du I^e^ livre des *Rois* (I *Samuel*), chapitre VIII, verset 33, et de l'*Ecclésiaste*, chapitre II, verset 8. Nous avons déjà apporté le témoignage d'un second commentaire rabbinique d'*Esther* à l'appui du dire des anciens Juifs et Arabes, convaincus du pouvoir de Salomon sur les démons et les bêtes dont il entendait le langage. Quant à Makeda, *alias* Belkis, elle ne pouvait pas faire autrement, étant fille d'une déesse, que d'entendre ce langage et de forcer les démons à travailler pour elle; c'est du moins ce qui fut raconté au voyageur Fresnel et ce que Ritter accepte, comme par-

faitement établi chez les Arabes du sud (*Arabien*, I, p. 865, éd. de Berlin).

Prétorius semble admettre que le fond de notre Chronique a passé de l'Arabie méridionale en Éthiopie, car le nom du fils de Salomon et de la reine a été Ibn el-Hakim, avant de devenir Menilehek chez les Éthiopiens. Rien n'empêcherait, cependant, que le terme ghéez Baina-Hekem, fils du sage, eût existé avant sa traduction en arabe, d'autant mieux que les deux peuples étaient réunis probablement à cette époque sous le même sceptre, et que la langue éthiopienne devait être familière à une partie des Himyarites.

Si le roman du voyage de Makeda (Belkis) et de ses amours avec Salomon dénote, trop souvent, un dédain complet de la réalité historique, en revanche, il nous révèle un écrivain abyssinien, plein de zèle pour son prince, pour son Église et animé d'un ardent patriotisme. L'hypothèse d'un auteur vivant chez les Arabes ou les Coptes ne tient pas devant les critères internes. Le style en est pur, ajoute Prétorius, et c'est pour ce motif, probablement, que le savant Dillmann (*Codices æthiop. bibl. Bodl. Oxon.*) estime que cet écrit date de la fin du moyen âge ; car il est rempli d'expressions arabes qui n'enlèvent rien à sa correction, mais qui semblent indiquer une époque où les relations déjà anciennes de l'Abyssinie avec les Arabes du Hedjaz, c'est-à-dire de Médine, de la Mecque et des autres centres de la culture islamique, avaient mis les lettrés abyssins en possession de l'arabe classique.

Prétorius s'incline devant le nom de Dillmann, mais il voudrait pourtant que notre Chronique pût remonter au VIIe ou au VIIIe siècle et pas beaucoup plus tard, vu que le dernier fait mentionné par Grégoire le Thaumaturge (quoique tout de travers, selon son habitude), soit celui de l'enlèvement de la Croix par le roi des Perses, dont Grégoire défigure le nom. Or, ce fait est de l'année 615, et les victoires d'Héraclius sur Chosroès, ainsi que le retour de la vraie Croix en Judée ne depassent guère l'année 630. Il serait etonnant, si l'auteur avait vécu au VIIIe siècle plutôt qu'au VIIe, qu'il n'eût rien dit de l'état misérable des

églises de l'Égypte et de la Syrie, sous le joug des musulmans.

Il y a un épilogue à cet ouvrage. L'auteur, qui veut absolument qu'on admette sa véracité, y déclare que son écrit n'est qu'une traduction du copte, que le texte copte a été traduit en arabe et de l'arabe en éthiopien. L'auteur aura pris cette précaution pour faire accepter les nombreux termes arabes qui se rencontrent dans ses pages. Mais que vient faire ici la rédaction primitive en copte? Elle vient donner un très grand poids à l'ensemble du récit, aux yeux d'une population chrétienne, mais jacobite, qui recevait du patriarche copte d'Alexandrie et l'abuna, chef de son clergé, et ses principales directions religieuses. Enfin, dit l'épilogue, car il ne faut rien négliger, le texte primitif aurait été trouvé rédigé en copte, dans le tombeau de saint Marc, premier apôtre et fondateur du patriarcat d'Alexandrie. Notre auteur ignorait encore que, dans les premiers temps du christianisme, on se servait du grec et non du copte, pour la transcription des Saintes Écritures et des livres de spiritualité, et que l'usage du copte, dans l'Église d'Alexandrie, remonte surtout au patriarche jacobite, Benjamin, qui vivait à la fin du VIIe siècle ou au commencement du VIIIe, et qui profita de la domination des Arabes pour rompre avec la langue des empereurs melchites de Constantinople.

Finissons-en avec l'épilogue par une dernière remarque. Le texte copte, est-il dit, après avoir été exhumé du tombeau de saint Marc, fut apporté en Abyssinie, sous l'empereur Gabramasqal (l'homme de la croix). On sait que ce nom se trouve deux ou trois fois dans le calendrier éthiopien et qu'il est revendiqué par les deux rois ou empereurs : Lalibala et Amda-tsion. C'est celui-ci qui porte couramment le nom de Gabramasqal; et comme il vivait au XIVe siècle, nous sommes obligés de dire, avec Dillmann, que l'auteur n'a pu se dispenser de donner une date relativement moderne, et que si le premier rédacteur a dû être vieilli, pour complaire aux traditions abyssiniennes, le dernier, auteur ou éditeur, n'a pu s'empêcher de placer sous Amda-tsion, le glorieux vainqueur des musulmans, la vulgarisation d'une chronique si flatteuse pour l'amour-propre de la nation.

Il faut convenir du reste, et nous clorons nos recherches par

là, que la puissance et la gloire de l'Éthiopie shabaïte ou Himyarite ont été considérables dès une haute antiquité, et que les dernières découvertes des savants, dans l'Afrique orientale, sont toutes en faveur de ce vieux et grand peuple d'Arabes couchites. L'Anglais Bent, en effet, est descendu jusqu'à Sofala qui, d'après lui, serait l'ancien Ophir d'où les Arabes du sud tiraient les richesses que venaient chercher les flottes palestiniennes, au sud de la mer Rouge et dans le golfe Persique. Il a exploré, depuis Quiloa au-dessus de Zanzibar jusqu'aux embouchures du Sabi et du Limpopo ; il a visité aussi les affluents au nord et au sud du Zambèse ; presque partout il a trouvé des ruines grandioses qui ne peuvent se comparer qu'à celles de Mareb ou de Mariaba. Bent a fait mieux : guidé par ses instincts scientifiques, il a repris l'exploration du nord de l'Abyssinie, autour de l'antique Axoum, et dans l'intervalle compris entre ce plateau et les pentes qui mènent vers Massaouah et la baie de l'ancienne Adoulis. Il a constaté, partout, des ruines gigantesques, restées en partie inconnues, surtout aux environs de Yaha (Ava), dont il est parlé chez Nonnosus et sur les monuments déjà connus. Il a recueilli, là, bon nombre d'inscriptions, dont une partie préoccupe, en ce moment, le monde des érudits et il s'est demandé pourquoi les ruines similaires des bords du Zambèse et du Sabi ne lui ont livré aucun caractère, aucune inscription. Mais ce qui a été recueilli de nouveau, dans la province abyssinienne du Tigré, autour d'Axoum, d'Yaha et des autres centres archéologiques, permet, aujourd'hui, d'accorder une très haute antiquité à ces restes et aux cités qui en dépendent. Il est enfin bien établi que les caractères himyarites dominent dans ces inscriptions, et que nous assistons, là, pour ainsi dire, à la naissance du ghéez, forme ancienne et classique de l'abyssin.

Les Phéniciens, se demande Dillmann, ont peut-être, pour les besoins de leur navigation et de leur commerce, fondé des colonies puissantes des deux côtés du Zambèse (*Ueber die gesch. Ergebn. der Bent Reisen in Ostafrica*) et ce sont leurs restes que le voyageur Bent y a rencontrés récemment. La chose ne serait pas impossible ; mais rien ne nous reste des voyages entre-

pris par les Phéniciens ou les Carthaginois, qui légitime cette hypothèse, tandis que plusieurs motifs sérieux, entre autres les rapports nécessaires des Éthiopiens himyarites avec le milieu et le sud de l'Afrique orientale, les ressemblances des ruines retrouvées, çà et là, et principalement à Zimbabye, distante de Sofala de 40 milles à l'ouest, reportent plutôt nos recherches du côté de l'Yémen, de Mariaba et aussi vers le Tigré où les ruines d'Yaha semblent devoir compléter les indications anciennes de Cosmas, celles plus modernes de Bruce et de ses successeurs, parmi lesquels Salt, Sapeto, Glazer, Raffray, d'Abbadie sont les plus connus.

Quand nous avons commencé cette étude, nous connaissions vaguement les voyages de Bent, les premiers travaux de Müller sur les inscriptions rapportées par ce voyageur, mais nous ignorions le jugement de Dillmann sur ces découvertes heureuses et fécondes. La haute antiquité de l'empire d'Axoum, les relations étroites des Axoumitains et des Himyarites y rencontrent une affirmation nouvelle. La reine de Saba, avec ses deux noms de Makeda et de Belkis, avec celui de son fils prononcé à l'éthiopienne ou à l'himyarite, demeurait en l'air, pour ainsi parler. Les ruines de Zimbabye, qui nous montrent un grand effort de reconstruction des temples et palais de Mariaba, tout autant que de Jérusalem, prêtent, désormais, aux récits concernant la reine de Sheba, qui devait régner aussi dans l'Éthiopie d'en face, un caractère historique que les études actuelles et prochaines semblent devoir confirmer.

Avant de quitter le sujet auquel nous avons consacré cet article, il faut dire quelques mots de certaines hypothèses émises par plusieurs érudits modernes et que nous n'avons pas discutées plus haut pour ne pas interrompre le cours de notre exposition.

Dans l'ouvrage de M. G. Rœsch, cité par M. E. Drouin (*Revue archéol.*, 1882, *Die Kœniginn von Saba*), on a fait venir le nom de Bilkis du grec παλλακή, qui veut dire maîtresse ou concubine. Quant au nom de Makeda, il sortirait de celui de Kandakè, à moins qu'il ne fût un souvenir de l'époque macédonienne. Il est permis aux érudits et aux archéologues de se mettre l'esprit à la

torture et de faire assaut d'ingéniosité ; mais les solutions de MM. Rœsch, Gutschmid et Drouin sont tellement hypothétiques que nous préférons nous en tenir aux explications de Sacy et de Prétorius, apportées dans cette étude.

La reine Kandakè, ou plutôt les reines qui ont porté ce nom, ne paraissent pas avoir dépassé Korosko vers le nord, pays des antiques Premis et Telmis, ni avoir été plus loin au sud que Chendi et Assour. Strabon (lib. XVII) donne Napata comme le théâtre de la défaite de l'armée d'une Kandakè par Pétronius, dont les forces principales ne dépassèrent pas la latitude de Dongolah. Or, 200 lieues séparaient Chendi (Méroë) des premiers plateaux sur lesquels sont bâties Axoum, Yaha et Adoua. Rien donc ne nous oblige à chercher l'histoire de Makeda-Balkis du côté de Méroë et de la Nubie, comme M. E. Drouin aime à le supposer avec G. Rœsch. Tout nous pousse à demander les origines de la reine de Saba et de son histoire au pays des Sabéens couchites, implantés de très bonne heure sur la côte orientale de l'Afrique et sur la côte occidentale de l'Arabie, en face, non loin du Bab-el-Mandeb. Lors donc que M. Drouin se demande, à plusieurs reprises, pourquoi, dans les listes royales d'Éthiopie et dans les plus vieilles chroniques, on ne retrouve rien de ce que les stèles et autres pierres inscrites de la Nubie ont révélé sur les noms et les règnes de plusieurs prédécesseurs des Kandakè, il est la victime d'une erreur d'appréciation, compréhensible du reste, sur les distances qui séparaient Méroë des plateaux voisins de M'sawa, sur la mer Rouge. Cela du moins nous a paru ressortir de ce qui est dit à la page 8 (*Listes royales éthiopiennes*), sur la marche probable de Pétronius jusqu'à Axoum.

Tout ce qui est dit par M. Drouin et plusieurs autres sur Zoscalès et sur la part qu'il aurait prise à la deuxième partie de l'inscription que Cosmas nous a transmise, démontre que les opinions de H. Salt et de Martin de Saint-Vivien au sujet de l'inscription d'Adoulis sont encore dominantes chez plusieurs érudits. Cosmas, cependant, fait remarquer qu'une brisure « insigni-

fiante » sépare les deux parties de la rédaction lapidaire ; il attribue le tout à un Ptolémée d'Égypte. Montfaucon n'a pas hésité à faire comme lui, Droysen également, d'autres encore, car il n'est pas possible de tirer une autre conclusion des caractères internes ou externes et de la perfection identique du style de la célèbre inscription dans ses deux parties. A quoi bon chercher Zoscalès ou un autre prince africain d'Abyssinie, quand nous avons sous la main un Ptolémée, lequel n'eût pas élevé un monument à ses victoires de la Haute-Asie, dans la baie d'Adoulis, si des affaires très importantes ne l'avaient amené au sud de la mer Rouge entre l'Abyssinie et l'Yémen?

Plusieurs critiques modernes affirment que rien ne démontre l'existence d'Axoum, dans les siècles antérieurs à l'ère vulgaire. Il y aurait, cependant, comme un préjugé en faveur de l'opinion contraire, qui est la nôtre, dans le nom d' « Axumaï », quatrième successeur d'Ebna-Hekem, dans une des listes royales les plus connues. Le mot « Kasama » signifie réunion dans la langue ghéez, et l'importance relative du port et de la baie d'Adoulis, à partir des premiers Ptolémées, prouverait déjà que, sur les plateaux éthiopiens, à quelque distance de la baie d'Arkiko, devait se trouver une place commerciale importante, plusieurs peut-être, où les marchandises étaient centralisées, où les acheteurs et vendeurs accouraient en foule, avant de rien embarquer dans le port d'Adoulis. Cosmas fait remarquer, à propos de la première partie de l'inscription, attribuée généralement à l'un des Ptolémée, au IIIe siècle avant J.-C., que le port d'Adoulis est bien le port des Axoumites, et que le monument élevé par le prince gréco-égyptien fait face à la route qui mène à ce centre commercial. Pourquoi le peu d'importance du port et la situation donnée du monument, s'il n'y avait pas eu, à quelque distance de là, un grand centre politique et commercial? Axoum aurait donc existé, comme capitale et comme emporium, longtemps avant Strabon qui semble l'ignorer, tandis que Pline la connaissait à quelques années de là.

J. DERAMEY.

CONTES BOUDDHIQUES

HISTOIRE DE LA QUERELLE RELIGIEUSE A KOÇAMBI

VIE RETIRÉE DU BUDDHA DANS LE PARC AUX ÉLÉPHANTS[1]

COMMENTAIRE DU VERS VI DU DHAMMAPADA[2]

Les autres ne comprennent pas : il faut qu'ici-bas nous finissions, mais ceux qui le savent, leurs querelles s'apaisent ensuite.

Le Maître séjournant à Jetavana raconta la prédication suivante de la loi, concernant les bhikkhus de Koçambi.

A Koçambi, dans le Ghositârâma, vivaient deux bhikkhus, Vinayadhara et Dhammakathito. Un jour, l'un de ces deux, Dhammakathito, ayant fait sa toilette dans la chambre de bain, s'en alla en laissant dans le vase un reste de l'eau dans laquelle il s'était lavé. Vinayadhara, étant entré là et ayant vu cette eau, demanda, une fois dehors, à l'autre : « Longue vie à toi, c'est toi qui as laissé l'eau? — Oui, vénérable. — Comment donc ! ne sais-tu pas qu'il y a faute à faire cela? — Non, je ne le sais pas. — Soit, mais il y a faute. — Eh ! bien, je réparerai ça. — Si tu as fait la chose sans y avoir songé et involontairement, il n'y a pas faute. »

Dhammakathito par l'erreur de cet ami eut l'idée qu'il n'était pas coupable ; alors Vinayadhara annonça à ceux qui le suivaient : « Le Dhammakathito est tombé en faute et ne le sait même pas. » Ceux-là, ayant vu les élèves de Dhammakathito, leur dirent : « Votre maître qui est tombé en faute ne connaît pas son état de péché ! » Ceux-ci allèrent dire la chose à leur maître qui répondit : « Vinayadhara disait d'abord qu'il n'y avait pas eu faute, à pré-

1) Voir Kern, *Buddhismus*, I, p. 200 et suiv.
2) Édition Fausböll (Hauniae, 1855), p. 103 et suiv.

sent il dit qu'il y a faute, c'est un menteur. » Les disciples allèrent répéter aux autres : « Votre maître est un menteur. » C'est ainsi que survint leur querelle réciproque.

Vinayadhara saisit cette occasion de faire acte d'excommunication contre Dhammakathito pour cause de péché. A partir aussi de ce moment les fidèles qui fournissaient les provisions et les serviteurs formèrent deux partis ; les religieuses même qui recevaient leurs instructions, les divinités tutélaires, les amis, les intimes, les dieux qui habitent l'éther, jusqu'au Brahmaloka, tous les non-convertis furent divisés en deux partis. Depuis le catammahârâjika jusqu'au ciel Akaniṭṭha, cette querelle se propagea.

Certain bhikkhu ayant été trouver le Tathâgata lui raconta : « Un tel a été excommunié pour un acte qui est légal pour ceux qui l'ont excommunié, mais qui est illégal aux yeux des sectateurs de l'excommunié. » — Bhagavat dit : « Qu'ils se mettent d'accord. » — Et il envoya deux fois vers eux, mais on lui dit : « Maître, ils ne veulent pas se mettre d'accord. » — Il fit faire une troisième tentative, car il se disait : « La communauté des bhikkhus est rompue, la communauté des bhikkhus est rompue. » On leur montra la funeste conséquence qui résultait soit pour ceux qui avaient excommunié, soit pour ceux qui avaient péché du fait de n'avoir pas constaté leur péché. On leur prescrivit des fêtes religieuses, etc., et on leur dit : « Il faut vous asseoir (dans le réfectoire et partout) sur des sièges alternants quand une querelle s'est produite. »

Lorsque le Maître eut ordonné ainsi, on lui dit : « Ils sont encore en colère. » Alors Bhagavat y étant allé dit : « C'est assez, bhikkhus, pas de querelle ; ô bhikkhus, en vérité ces querelles, ces disputes, ces luttes, ces discussions ont des résultats déplorables. » Il raconta le jataka de Laṭukika qui commence ainsi : « A la suite d'une querelle une perdrix Laṭukika, qui était un bien petit oiseau, fut cause de la perte d'un gros éléphant. » Après avoir raconté cette histoire, il leur dit : « Religieux, soyez bien d'accord ; ne querellez pas, car c'est à cause d'une querelle que plusieurs milliers de Vaddhaka perdirent la vie ». Et il leur raconta le Vaddhakajataka. Mais ces moines recevaient mal sa

parole, et un orthodoxe quelconque qui ne voulait pas peiner le Tathâgata, lui dit : Saint, Maître de la loi, sans désirs, attends! que le vénérable Bhagavat reste attaché à une vie heureuse dans ce monde, tant pis pour nous et nos querelles si nous sommes en dispute et en discussion. »

Comme l'orthodoxe parlait ainsi, le Buddha conta ce qui s'était passé autrefois : Qu'à Benarès vivait un roi de Kâsi, nommé Brahmadatta, que le roi Dîghatikosala fut tué par Brahmadatta qui lui avait enlevé son royaume et que ce roi vivait caché sous le déguisement d'un inconnu; la vie lui fut accordée par le prince Dhîghâvu, fils de Dîghatikosala, quoiqu'il fût le meurtrier de son père, et dès lors ils vécurent d'accord. « Or, ô bhikkhus, si ces rois qui n'avaient pas reçu l'enseignement jouissent du bonheur durable de la concorde, qui résulte de leur patience, vous, qui êtes entrés dans les ordres et à qui la bonne pratique de la loi a été expliquée, vous devez être tolérants et il s'agit que vous soyez d'accord, patients et en paix les uns avec les autres. »

Mais Buddha ne réussit pas à les mettre d'accord, et il fut chagriné par ce trouble dans la vie des bhikkhus et il disait : « Certainement maintenant je vis dans la peine et dans le trouble et ces bhikkhus ne mettent pas ma parole en pratique, je m'en vais aller vivre seul, séparé de la communauté. » Avec cette pensée il alla à Koçambi pour quérir les aumônes, sans en informer la communauté, solitaire, ayant pris sa sébile et sa robe, et il alla au jardin appelé Bâlakaloṇaka. Là il raconta au thera Bhagu ce qui s'était passé; il lui raconta (aussi) l'heureux résultat du goût de la concorde pour trois fils de bonne famille, dans le parc aux gazelles. Il entra là où il y avait un parc à éléphants, et c'est tout près de ce parc, dans un massif du bois Rakkhita, au pied d'un Bhaddasála, que Bhagavat, servi par un éléphant du parc, demeura pendant la saison des pluies, très heureusement.

Or les laïcs qui habitaient Koçambi étant allés au couvent et n'y voyant pas le Maître demandaient : « Où donc est le Vénérable? — Il est allé au parc aux éléphants. — Pourquoi? — Il s'était efforcé de nous mettre d'accord, mais nous ne nous sommes pas mis d'accord. — O vénérables, comment! vous

êtes entrés dans les ordres auprès du Maître, et celui-ci voulant vous mettre d'accord, vous n'avez pas été en paix! — C'est vrai, longue vie à vous! » — Les gens se disaient : « Ceux-ci sont entrés dans les ordres, en présence du Maître, et lorsque celui-ci a voulu faire la paix parmi eux, ils n'ont pas fait la paix, c'est à cause d'eux que nous n'avons plus pu voir le Maître! nous ne leur offrirons plus de sièges et nous ne les saluerons plus. » A partir de ce moment-là ils ne se soumirent même plus aux convenances à l'égard des moines. Ces derniers, ayant dès lors peu de nourriture, souffraient de la faim et au bout de peu de jours leur esprit devint droit, de sorte qu'ils se confessèrent réciproquement leurs transgressions et se demandèrent pardon; ensuite ils dirent : « Laïcs, nous sommes de nouveau d'accord, soyez donc envers nous comme vous étiez auparavant. » Les laïcs leur dirent : « Vénérables, avez-vous demandé pardon au Maître? — Non, nous ne lui avons pas demandé pardon. — « Eh! bien, obtenez le pardon du Maître, et quand le Maître vous aura pardonné, nous aussi nous deviendrons ce que nous étions autrefois. »

Comme les religieux ne pouvaient pas aller vers le maître parce qu'on était en pleine saison des pluies, ils passèrent cette saison très péniblement.

Le Maître servi par un éléphant était très heureux, loin de la communauté; il était entré dans la forêt avec l'intention d'y passer son temps paisiblement comme il l'a dit : « Certainement je vis sans trouble, je mange les herbes dont les extrémités ont été broutées par les éléphants, leurs femelles, les petits éléphants, et les tout petits éléphants. Ils mangent les cassures des branches que j'ai brisées et je bois un liquide trouble. Quand je me baigne et que je sors de l'eau, les éléphants viennent se frotter contre moi. Puissé-je seul, loin de la communauté, passer ainsi ma vie. » Un jour le grand éléphant s'étant écarté du troupeau par là où était le parc aux éléphants, vint au pied du Bhaddasála où se trouvait Bhagavat. S'étant approché et ayant adoré Bhagavat, ne trouvant rien d'autre, frappa de son pied la racine du Bhaddasála, la coupa et en ayant pris une branche avec sa

trompe il balaya ; ensuite ayant pris avec sa trompe le pot à eau il le présenta à terre, et aussi de la nourriture. Comme de l'eau chaude était nécessaire, il en prépara de la façon que voici : ayant frotté des morceaux de bois avec sa trompe il fit jaillir du feu, il y jeta du bois qui s'enflamma; il nettoya des pierres ramassées çà et là, attisa le feu pour les chauffer, et les jeta ensuite dans un peu d'eau qui se trouvait dans un trou de rocher. Ayant reconnu du bout de sa trompe que l'eau était chaude, il alla saluer le Maître. Le Satthva dit : « O éléphant, est-ce toi qui as fait chauffer l'eau? » puis il alla prendre son bain et emporta ensuite des fruits variés qu'il donna à l'éléphant. Ensuite, lorsque le Maître allait mendier au village, ayant pris la sébile et la robe du Maître sur sa tête, il allait avec le Satthva. Ce dernier disait, arrivé près du village : « O éléphant, ici tu ne peux aller plus loin; donne-moi la sébile et ma robe », et il entrait ainsi dans le village, après s'être fait rendre ses objets. Et l'éléphant restait à la même place jusqu'au moment où le maître revenait, allait au-devant de lui, reprenant la sébile et la robe comme tout à l'heure et les déposait à terre là où le Maître habitait, puis lui présentant ses devoirs il l'éventait avec une branche. Pendant la nuit il prenait dans sa trompe un grand bâton pour écarter les dangereux fauves et serpents et se disait : « Je m'en vais garder le Maître. » Jusqu'au lever du soleil il se promenait dans les clairières du bois qui dès lors s'appela la forêt Rakkhita.

Au lever du soleil l'éléphant se procurait de l'eau pour laver la bouche et c'est ainsi qu'il accomplissait tous ses devoirs. Or un jour, un singe, voyant l'éléphant qui accomplissait les devoirs secondaires envers le Tathâgata, en se levant et en s'occupant, se dit : « Moi aussi je ferai quelque chose. » Réfléchissant ainsi, il vit, un jour, du miel de canne pur de mouches ; ayant brisé la tige, il apporta au maître un gâteau de miel avec la canne sur une feuille coupée de kadali.

Le Maître le prit. Le singe se demandait : « S'en régalera-t-il ou non? » Considérant ainsi, il vit le Maître assis après avoir pris le miel : « Qu'est-ce donc? » Ayant pris le bout du bâton, l'ayant retourné et l'examinant, il vit des œufs [de mouche] ; il

les enleva peu à peu, et il rendit le miel. Le Maître se régala. Le singe, l'esprit content, sautant de branche en branche, s'y tint en dansant. Alors la branche saisie par lui, la branche même où il s'appuyait, se brisa. Le singe tomba sur un pieu, eut les membres percés, mais l'âme apaisée, ayant fait son temps, il mourut. Il revint à la vie dans un vimâna d'or qui avait trente yojanas, dans le monde des trente-trois grands dieux, et il eut un cortège de milliers d'apsaras.

Le séjour du Tathâgata servi là par le plus grand des éléphants fut vulgarisé dans toute l'Inde et de la ville de Sawatthi Anâtha Pindika et Visâkhâ, la grande dévote, et toutes les grandes familles envoyèrent un message au grand thera Ananda : « Vénérable, faites-nous voir le maître. » Cinq cents bhikkhus habitant à l'étranger, qui avaient observé la saison des pluies, étant allés trouver le thera Ananda, lui dirent : « Voici longtemps que n'a été entendu par nous, ô Ananda, l'enseignement de la loi, de la bouche de Bhagavat. Puissions-nous l'obtenir, longue vie à vous, ô Ananda. » Ils demandèrent ainsi à entendre parler de la loi de la bouche même de Bhagavat. Le thera prit avec lui les bhikkhus, alla là, et pensant : « Il ne convient pas d'aborder avec tant de bhikkhus le Tathâgata qui passe seul trois mois », il laissa dehors les bhikkhus, et aborda seul le Maître. L'éléphant en voyant Ananda prit un bâton et poussa un cri. Le Maître le regardant : « Va-t'en, éléphant. N'écarte pas celui-ci, qui est un serviteur du Buddha, » dit-il. Ayant jeté son bâton, l'éléphant demanda la permission de prendre le patta et le civara. Le thera ne les lui donna pas. L'éléphant pensait : « Si c'est quelqu'un qui a appris ses devoirs, il ne déposera pas tout son attirail sur la surface de la pierre où s'assied le Maître ; en effet le thera déposa son patta et son civara sur le sol, car ceux qui pratiquent le devoir ne placent pas leur attirail à la place où s'asseoient et se couchent les Gurus. Le thera ayant salué le Maître s'assit à l'écart. Le Maître lui demanda : Es-tu venu seul? » Apprenant qu'il était venu avec cinq cents bhikkhus : « Où donc sont-ils? », dit-il. L'autre répondit : « Ne connaissant pas tes dispositions, je les ai laissés dehors pour venir. — Appelle-les », dit le maître. Le thera obéit. Le

Maître leur ayant fait bon accueil, les bhikkhus lui dirent : « Vénérable Bhagavat, tendre entre les buddhas, tu as fait une chose pénible à faire en restant seul pendant trois mois fidèle à la même place. Il n'y avait, je pense, personne qui te rendît les services nécessaires et te donnât l'eau pour ta bouche, etc. — Bhikkhus, tous les devoirs m'ont été rendus par un éléphant du parc. Il est possible de demeurer seul quand on a un tel compagnon. Si on n'en trouve pas, il vaut mieux rester seul. » Ayant ainsi parlé, il dit les trois stances qui sont dans le Nágavagga : *Si on rencontre un compagnon sage pour aller avec vous, noble, qui vive bien, triomphant de tous les dangers, qu'on marche joyeux avec lui, en pensant à la loi. Celui qui n'en rencontre pas, même s'il est roi, ayant abandonné le royaume qui est son empire, qu'il aille seul comme l'éléphant Mâtangâranya. Aller seul est meilleur ; un sot n'est pas un compagnon ; qu'il aille seul et qu'il ne pèche pas, ayant peu de désirs, comme l'éléphant Mâtangâranya.*

A la fin des stances tous les cinq cents bhikkhus devinrent des arhats. Le thera Ananda ayant communiqué le message envoyé par Anâtha Piṇḍika et les autres, dit : « Vénérable, cinq kotis de nobles auditeurs, à commencer par Anâtha Piṇḍika, demandent ta venue. » Le Maître : « Eh ! bien, prends ma sébile et ma robe » et ayant fait prendre la sébile et la robe, il s'en alla. — L'éléphant, s'étant mis en marche, se mit en travers sur la route. « Que fait l'éléphant, Vénérable ? — O bhikkhus, il désire donner l'aumône à vous. Durant de longs jours il a été mon serviteur, il ne convient pas de le contrarier, arrêtez-vous. » Ayant ainsi parlé, pressant les bhikkhus, le Maître s'arrêta. L'éléphant entrant dans le bouquet de bois, ayant ramassé des fruits variés, savoir : panasa, kavali, et en ayant fait un tas, les donna le lendemain aux cinq cents bhikkus, qui ne purent pas tous les manger ; après avoir mangé, le Maître ayant pris la sébile et la robe s'en alla. L'éléphant, étant allé entre les bhikkhus, se tint en travers devant le Maître. « Que fait-il donc, Maître ? — Lui, ô bhikkhus, vous laissant aller m'arrête. » Alors le Maître lui dit : « Éléphant, mon départ est sans retour : pour toi, dans l'existence,

il n'y a pas de méditation, de contemplation, ni de fruit de la bonne route ; arrête-toi ». L'éléphant sans écouter portait sa trompe à son visage, et gémissant, marchait derrière, pensant que s'il obtenait de faire revenir le Maître il veillerait toute sa vie de la même manière sur lui.

Le Satthva atteignit l'entrée du village et dit : « Ce n'est plus ta place ici, la cohabitation des hommes est dangereuse pour toi, reste-là. » L'éléphant pleurant resta là et lorsque le Satthva fut loin de ses yeux, le cœur brisé, il fit son temps ; comme il était mort apaisé en Buddha, il renaquit dans le monde des trente-trois dieux dans un vimâna d'or de trente yojanas parmi des milliers d'apsaras et son nom fut Parileyadevaputto.

Le Satthva continuant sa route arriva à Jetavana ; les bhikkhus de Koçambi ayant entendu dire que le Satthva était venu à Savatti, y vinrent pour lui demander pardon. Ce que le roi de Kosala ayant ouï, il dit : « Les voilà ces querelleurs de bhikkhus de Koçambi, qui viennent voir le Satthva. » Et il dit au Maître : « Vénérable, je ne leur permettrai pas d'entrer dans mon royaume. — O grand roi, ces bhikkhus sont vertueux, seulement en suite d'une querelle réciproque ils n'ont pas accueilli ma parole, maintenant ils viennent pour me demander pardon. Laisse-les venir, ô Mahârâjâ. »

Anatha Pindika dit : « Je ne leur permettrai pas d'entrer dans le couvent. » Mais blâmé par Bhagavat, il se tut.

Bhagavat fit préparer pour les moines qui arrivaient à Savatti des lits et des sièges séparés, les autres bhikkhus ne se tinrent ni ne s'assirent avec eux et tous ceux qui venaient vers le Maître lui demandaient : « Vénérable, où sont donc ces bhikkhus querelleurs de Koçambi ? — Les voici. » Et ces bhikkhus montrés au doigt par tous ceux qui arrivaient et disaient : « Les voici », honteux, ne pouvaient vite répliquer ; ils tombèrent aux pieds de Bhagavat et implorèrent son pardon. Le Satthva leur dit : « Vous avez commis une chose grave, car entrés dans les ordres sous un Buddha tel que moi, vous n'avez pas écouté ma parole lorsque j'ai voulu vous mettre d'accord, tandis qu'autrefois des gens sages, ayant écouté les exhortations de leur mère et de leur père, même lors-

que leurs parents furent privés de la vie, devinrent souverains des deux royaumes. » Ayant ainsi parlé, il raconta le jataka de Devakosambika et conclut : « Ainsi, ô bhikkhus, le prince Digavu, après la mort de son père et de sa mère, n'ayant pas enfreint leurs exhortations, reçut la fille de Brahhmadatta, et établit sa royauté sur les deux pays de Kasi et de Kosala. Vous avez fait une chose grave en n'écoutant pas ma parole. » Et il prononça la stance :

Les autres ne comprennent pas : il faut qu'ici bas nous finissions.

Mais ceux qui le savent, leurs querelles s'apaisent ensuite.

GODEFROY DE BLONAY,

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN.

REVUE DES LIVRES

E. HARDY. — **Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte** (IX-X. Band). — *Die Vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens.* Nach den Quellen dargestellt. — Münster i. W. 1893. Aschendorffsche Buchhandlung; VI-250 p. in-8°.

Ce traité de la religion védique de M. E. Hardy fait partie de la même collection de manuels que son « Bouddhisme d'après les livres pâlis », dont j'ai rendu compte dans un précédent volume de la *Revue*[1]. La nouvelle publication, plus encore que la première, témoigne d'un grand et louable effort. Mais si elle a droit de ce chef à plus d'éloges, elle soulève aussi de plus vives critiques. L'exposé a ce premier mérite d'être complet et copieux : toutes les parties du sujet ont été également fouillées et, d'un bout à l'autre, de nombreux extraits des textes originaux répondent à la curiosité du lecteur et donnent de la saveur à la discussion. Le livre est divisé en onze chapitres : I donne un aperçu général de la littérature védique[2] et des conditions géographiques et sociales du milieu dans lequel elle s'est développée; II-VIII traitent du panthéon et des légendes qui s'y rapportent; IX et X, du rituel et de la coutume; XI est consacré à la spéculation mystique et philosophique. De ces diverses parties, les deux dernières sont de beaucoup les plus satisfaisantes. La théosophie des Upanishads est très convenablement exposée, et les deux chapitres qui traitent du culte, depuis les grands sacrifices jusqu'aux rites et aux usages de la vie domestique, sont le résumé le plus clair et le plus substantiel que nous ayons sur la matière. Les deux premières parties laissent plus à désirer. Il y a bien du vague sous l'apparente clarté avec laquelle l'auteur décrit l'état social et l'extension géographique du peuple védique, et, quand il lui arrive d'être plus précis, c'est trop souvent à force d'hypothèses. C'en est une, par exemple, que d'admettre comme une chose démontrée l'identification des mythiques Panis avec les Πάρνοι de Strabon. C'en est une autre de faire un *dasyu* de Divodâsa, l'ancêtre de Sudâs le Bharata, sans autre preuve qu'une étymologie fragile du nom, comme si *dâsa* était for-

1) T. XXIII, p. 218.

2) Un tableau synoptique placé à la fin du volume donne des indications plus précises sur cette littérature. On ne voit pas bien pourquoi les éditions de la *Vâjasaneyi-samhitâ* et de la *Maitrayanî-samhitâ* ne sont pas, dans ce tableau, mentionnées à leur place, parmi les samhitâs. La liste des Upanishads de l'Atharvaveda est trop incomplète.

cément un ethnique dans les Hymnes. C'en est une troisième de conclure de là que, parmi les *dasyus*, il y avait des Aryens, et ainsi de suite; car il y en a beaucoup de la sorte. Mais les objections les plus graves sont soulevées par les chapitres II-VIII, qui traitent des divinités védiques.

J'ai rendu hommage ici même[1] aux belles et pénétrantes recherches de M. Hillebrandt sur « Soma et les divinités congénères ». J'ai aussi signalé les exagérations auxquelles l'auteur s'est laissé entraîner et ce qu'il y avait de dangereux dans sa thèse à la prendre à la lettre dans toute l'extension qu'il lui a donnée. Ces dangers, M. Hardy n'a pas voulu les voir : il a suivi M. Hillebrandt jusqu'au bout, en renchérissant encore sur lui. Il en est résulté que tout le panthéon védique est ici retourné sens dessus dessous. Non seulement Soma est devenu la lune au point que le côté mystique et bachique de sa nature, qui est pourtant l'essentiel, apparaît à peine, ou n'est traité qu'en reflet[2]; non seulement toute une série de divinités aux traits plus effacés, Trita, Apâ*m* Napât, Sarasvant, le Gandharva, Vena, Dadhyanc, Uçanas, Ahi Budhnya, Aja Ekapâd, Brihaspati, ont été accaparés par la lune; mais des figures bien autrement complexes et concrètes, Yama, les Açvins (du moins l'un d'eux), Agni, Varu*n*a, sont devenus en totalité ou en partie des divinités lunaires. Les rapports par lesquels M. H. a été conduit à ces résultats seraient aussi vrais qu'ils me paraissent illusoires, qu'ils ne l'autorisaient pas à les présenter comme il le fait ici, à traiter, dans un premier chapitre, de ces divinités en tant que lunaires ou solaires, et à renvoyer dans un ou plusieurs des chapitres suivants[3] le reste de leurs mythes et de leurs fonctions. Quelle qu'ait été la religion védique à une époque encore plus ancienne, telle que nous l'avons et que M. H. avait à la décrire, elle n'est certainement pas la religion de la Lune et du Soleil figurés par diverses personnifications auxquelles sont dévolues accessoirement d'autres fonctions divines. Elle est avant tout la religion des puissances mystiques qui sont les agents du sacrifice, Agni et Soma, des rois celestes Indra, Varu*n*a, les Adityas, ayant à leurs côtés, parfois au-dessous d'eux, le Ciel et la Terre, le Soleil et la Lune, Yama qui règne aux Champs Élysées, Ushas qui sépare le Jour et la Nuit, Vâta, Rudra, les Maruts qui gouvernent l'atmosphère. Les origines et les affinités de ces figures et de beaucoup d'autres ne sont pas toujours claires; leurs mythes et leurs attributions souvent se confondent ou se contredisent, et la spéculation a fait tout le possible pour ajouter au trouble des traditions qui les concernent. Elles n'en ont pas moins chacune son unité, sa personnalité; et celle-ci, ne fût-elle garantie que par le nom, nous devons la respecter: *nomina numina*. Nous

1) T. XXVII, p. 201.
2) Quelque chose de semblable est arrivé pour Agni dont il est à peine question comme divinité du feu, du feu de l'autel et du foyer.
3) M. H. a aggravé en effet cette dispersion en essayant de réunir dans un chapitre spécial (VIII) les légendes divines. Mais pouvons-nous distinguer dans le Veda, dans les Hymnes surtout, entre mythe et légende, et separer l'un et l'autre du dieu qui en est le porteur?

pouvons les grouper, les analyser : il ne nous est pas permis de les démembrer. Aussi la description qu'en a faite M. H. m'apparaît-elle comme une copie en mosaïque, dont les pièces, en partie fausses, auraient été assemblées suivant un dessin très différent de celui de l'original. Est-il besoin d'ajouter que ce défaut est particulièrement grave dans un manuel plus ou moins destiné au grand public? Pour le spécialiste, qui peut le contrôler, le livre est une riche et très intéressante collection de faits et de combinaisons suggestives. Mais, malgré tous ses mérites, il sera souvent un guide peu sûr pour le lecteur qui est obligé de croire sur parole.

A. Barth.

Isidore Loeb. — **La littérature des Pauvres dans la Bible.** — Préface de Théodore Reinach. Paris, Léopold Cerf. 1892.

« Les différents morceaux dont se compose ce recueil ont paru pour la plupart dans la *Revue des Études juives* pendant ces trois dernières années. M. Loeb avait projeté lui-même de les réunir, et le volume était déjà annoncé lorsque la mort est venu enlever l'auteur, dans toute la force de l'âge et du talent, à ses études, à ses œuvres, au judaisme qu'il honorait. Un devoir s'imposait à ses amis : c'était d'achever la publication commencée en se conformant strictement aux intentions de l'auteur, qu'il avait eu soin de rédiger par écrit. Il a donc fait entrer dans la composition de ce volume tous les morceaux qu'il y destinait et ceux-là seulement, soit qu'il les eût déjà imprimés et corrigés de son vivant, soit qu'ils fussent restés à l'état de manuscrits » (p. III).

Telle est l'origine du livre fort curieux que nous avons le regret de présenter si tard aux lecteurs de la *Revue*. Des circonstances indépendantes de notre volonté nous ont forcé de remettre jusqu'à ce jour l'étude approfondie de ce traité ; et nous n'aurions point voulu nous contenter d'une lecture superficielle qui eût été incapable de nous faire apprécier les hautes qualités du regretté savant, de l'exégète subtil dont les amis ont recueilli les morceaux les plus accomplis.

Ce livre traite de la *littérature des Pauvres* dans la Bible Que sont ces Pauvres? M. Théodore Reinach, dans sa préface, résume fort bien l'idée de son ami. « Suivant une théorie dont le germe, mais le germe seulement, se trouve dans le beau commentaire de Grætz sur les *Psaumes*, publié en 1882, il se serait formé, en effet, au sein du peuple juif, pendant l'exil de Babylone, » une classe d'hommes qui prétendaient être spécialement les serviteurs de Dieu et croyaient être plus fidèles au judaisme que les autres Juifs. Ils avaient fait vœu de pauvreté et d'humilité, se croyaient destinés a expier les fautes du peuple juif et à souffrir pour lui afin de mériter sa délivrance. Ils se regardaient volontiers comme le cœur et la moelle de la nation, une sorte de symbole vivant du peuple juif. Ce sont eux seuls, ou à peu près, qui paraissent être rentrés en Palestine après la conquête de Babylone par les Perses et ils continuèrent à y vivre comme ils

avaient vécu en Babylonie. *La Palestine juive eut donc des espèces de derviches voués à la vie pieuse, humbles et pauvres par principe et par profession.* Ces braves gens formaient probablement des associations ou confréries ; ils s'appelaient les Pieux, les Justes, les Saints, les Pauvres, les Humbles, etc. » Cette classe de puritains, qui naît à l'époque perse, devient prépondérante sous la domination syrienne et persiste à l'époque asmonéenne et au delà. Le Pharisaïsme est tout imprégné de ses doctrines ; les Esséniens sont une de ses colonies ; enfin elle occupe une place importante dans le christianisme primitif : le *Sermon sur la montagne* n'est autre que le dernier écho, à peine affaibli, de l'apologie et de la consolation du *pauvre d'esprit et d'intention* qui remplit tant d'admirables pages des Psaumes » (p. VI et VIII). Cette classe d'hommes a dû beaucoup rêver, et aussi produire. L'on ne concevrait pas qu'elle ait pu exister sans laisser de trace. « L'œuvre littéraire des Pauvres comprend avant tout deux grands morceaux du canon biblique : le recueil des *Psaumes* et la suite de prophéties connue sous le nom de *second Ésaïe* » (p. IX).

Ce livre superpose donc une hypothèse à une autre hypothèse. L'auteur veut combler la longue période qui reste vide dans l'histoire juive en y introduisant l'histoire d'une sorte de petite église puritaine. Et il continue son hypothèse, ou plutôt il espère la renforcer, en supposant que les Psaumes et le second Ésaïe sont le produit de l'activité littéraire et religieuse de cette secte. Le travail de « dissection » auquel se livre le savant juif est vraiment remarquable. Mais si le résultat nous paraît très mince, eu égard à l'hypothèse elle-même, il n'en est pas moins des plus utiles, par le fait que l'étude du *pauvre* (הסיד, אביון, צדיד, ענו, ישׂר) est poussée très loin et peut être d'une incontestable ressource pour l'historien. M. Loeb n'a rien négligé de ce qui pouvait faire comprendre et aimer ces hommes humbles dont parle souvent, à chaque page, la littérature hébraïque. Il nous donne une liste très importante de tous les noms par lesquels le *pauvre* est connu (p. 10) ; cette liste, des plus instructives, nous montre quels sont les principaux attributs du *pauvre*.

Et tout d'abord, il est pauvre, il est humble, opprimé, souffrant et malheureux. Mais il est par-dessus tout le serviteur de Dieu ; il est aussi l'élu de Dieu, le fils de Dieu, l'ami et l'homme aimé de Dieu, béni et protégé par Dieu, l'oint de Dieu, son prophète, son heritage. Les Pauvres sont les pauvres de Dieu, l'assemblée de Dieu, le peuple de Dieu, le troupeau dont Dieu est le berger.

La fidélité du Pauvre à Dieu est absolue et sa confiance sans limite. Il aime Dieu, attend son secours ; il est fidèle à Dieu ou fidèle en géneral ; il a confiance en Dieu, le recherche sans cesse, s'appuie sur lui, le reconnait et connaît son nom ; il craint Dieu, espère en lui, l'invoque, observe son alliance et ses preceptes.

En même temps qu'il est soumis à Dieu, le *pauvre* pratique toutes les vertus sociales. Il est juste, pieux et saint (צדיק, חסיד) ; il est pur de cœur, simple d'esprit et de cœur, intègre dans ses actions, plein de droiture ; ses

mains sont pures, il est bon, bienfaisant, charitable, paisible, fidèle et tranquille ; il observe la justice, mène une vie de sainteté et est véritablement saint.

Au *pauvre*, au juste, est opposé le Méchant (רשע) qui est un homme impudent, audacieux, orgueilleux, vantard. Il vole, opprime, persécute, tyrannise le *pauvre*. Le méchant est impie et sans connaissance de Dieu. Aussi, tandis que le Pauvre est béni de Dieu, le Méchant est maudit (p. 12 et 13).

Cette société exprime des plaintes, et ces plaintes ce sont les Psaumes. Tous les Psaumes sont par conséquent postérieurs à l'exil, et s'il en est qui soient antérieurs, ce que l'auteur ne voudrait pas contester d'une manière absolue, il faudrait les considérer comme de rares débris d'un autre âge (p. 137). Les années 589 et 167 sont les limites extrêmes entre lesquelles ont dû être composés, en gros, les Psaumes tels que nous les avons.

Comme appendice à l'étude sur les Psaumes, M. Loeb étudie la célèbre prière *Schemonè Esrè*. Avec une rare finesse, notre auteur montre qu'avant « de devenir la prière nationale des Juifs, ce morceau, véritable centon de Psaumes et de Prophètes, a dû être la prière speciale de cette élite de puritains que nous avons appelés les Pauvres, et qui l'ont transmise, un peu modifiée, aux pharisiens leurs successeurs. »

Vient ensuite le morceau très important sur le *second Esaïe*.

Le *second Ésaïe* a été écrit en Palestine à l'époque du second temple, après le retour de l'exil de Babylone (p. 234). « Le caractère général du livre, les souvenirs encore plus ou moins frais de l'exil des Juifs en Babylonie, de la chute de Babylone, de la délivrance des Juifs par Cyrus, et enfin, des ruines laissées dans le pays par le passage des armées de Nabuchodonosor, portent à supposer que le livre a été écrit dans les premiers temps du retour de l'exil » (p. 235).

Cet ouvrage doit avoir été fait en plusieurs fois. Si la première partie (XL-LII, 12) se présente, tant par la forme que par le fond, comme une œuvre homogène, on peut cependant, par certaine analogies, prétendre que cette section pourrait être une œuvre collective, comme le sont aussi les Psaumes. « Cela conduit à penser qu'il y avait peut-être un genre littéraire spécial, analogue à celui des Psaumes, et auquel appartiennent tous ces morceaux » (p. 244). La seconde partie de notre *anonyme* est composée de morceaux « qui ne sont pas, sauf exception, du même auteur que les chapitres précédents parce qu'ils ne sont pas d'un seul et même auteur, mais ils forment plutôt une collection factice, où les chapitres se sont plus ou moins rangés d'eux-mêmes et un peu au hasard..... Le doute que nous avons exprimé sur l'unité de composition du second Ésaïe peut déranger les idées reçues et les habitudes prises, mais nous espérons qu'il n'affligera personne. Quand même le livre du second Ésaïe serait une œuvre collective, elle n'en serait pas moins admirable, au contraire. On perd à cette conception l'usage d'un prophète dont la noble figure dominait toute la littérature poétique de la Bible, mais la perte est largement compensée... » (p. 244 et 245).

Nous aurions bien des réserves à faire au sujet de la date et de la composition d'*Ésaïe*, XL à LXVI; de même au sujet de l'époque où les Psaumes ont dû être composés. Nous nous en référons à ce sujet à ce que nous avons écrit dans cette même *Revue* à propos du livre de M. Cheyne. Qu'il nous suffise de dire que, quant à la théologie, M. Loeb ne voit guère de différence entre les Psaumes et le second Ésaïe, sinon que dans ce dernier le personnage du Méchant est peu distinct, tandis que le Pauvre n'y apparaît pas encore comme pleinement détaché de la masse de la nation juive. Il nous faut tout particulièrement signaler les paragraphes consacrés à l'étude spéciale du *Serviteur de Dieu*, figure très élastique qui « tantôt sert à désigner le peuple juif tout entier, tantôt ce peuple débarrassé de ses éléments malsains, tantôt une élite plus restreinte, tantôt, enfin, un personnage unique, futur plutôt qu'actuel, en qui se concentrera comme la quintessence du judaïsme et qui sera armé d'une puissance surnaturelle pour ramener le règne de la justice sur la terre. » Ce Messie juif doit être considéré comme le pauvre idéal.

Notre analyse ne peut donner une idée exacte de la science, du sérieux avec lesquels M. Loeb a cherché à démontrer le bien fondé de son hypothèse. Mais, quant à nous, tout en rendant parfaitement hommage aux qualités remarquables qui distinguaient le savant hébraïsant, nous ne pouvons adopter ses conclusions. Nous ne voyons nullement la nécessité d'imaginer une sorte de secte puritaine, les Pauvres, dont nous aurions une littérature apocryphe dans nos Psaumes et le second Ésaïe. Cette hypothèse d'ailleurs rompt pour nous l'évolution de la pensée juive. Pourquoi, avec MM. Havet, Vernes et Loeb, pourquoi mettre, au point de vue littéraire, les Juifs en dehors de l'analogie universelle? Lentement, par suite de circonstances où l'action et la réaction du milieu se constatent, partout, nous voyons les littératures se former, *devenir*, changer. En Israël, la littérature tomberait du ciel tout à coup, et au lieu d'accepter comme très probables les circonstances que les auteurs donnent comme causes originelles de la naissance de ces écrits, il faudrait créer une société hypothétique, un milieu hypothétique, dont nous ne connaissons rien et qui aurait été si fécond, que d'après nos auteurs, *toute* la littérature israélite en serait sortie! Non, malgré les sarcasmes dont on salue la critique *orthodoxe* (p. XII) des Reuss, des Graf, des Kuenen, des Wellhausen, nous préférons encore cette reconstitution de l'histoire israélite, de l'évolution de la pensée juive telle que cette école vraiment historique l'a tentée, sans cependant nous croire obligé dans le détail, ce que ne fait d'ailleurs aucune critique, de la suivre en tout et partout.

Or, cette société de Pauvres, de justes, ce n'est pas une secte qui s'est formée à un moment donné. Dans toute l'histoire d'Israël, depuis les jours de la royauté, il y eut des mécontents, des gens assoiffés de justice, des utopistes si l'on veut, qui se montrèrent hostiles à la civilisation, aux méchants. Les *pauvres*, ce sont les soutiens des prophètes, les prophètes sont leur porte-parole. Transportez l'étude si consciencieuse, si minutieuse de M. Loeb dans cette con-

ception et vous verrez toute la richesse qui en ressortira. Cette longue lignée de révoltés, de justes, de pauvres, c'est la grande originalité d'Israël, et c'est parce que, à travers les siècles, en face du pouvoir, en face des misères de la société, il s'est trouvé des âmes naïvement enthousiastes qui ont protesté simplement au nom de la justice (צדקה), que la justice a pu pénétrer à son tour dans la civilisation. C'est là le titre de gloire très général des Juifs. Ne les en privons pas, même au nom des plus subtiles théories littéraires. Qu'Israël soit vraiment un peuple vivant, se développant, et non une abstraction, une création de l'âme maladive d'une petite secte de derviches hystériques.

Le livre de M. Loeb se termine par l'étude d'un groupe de morceaux poétiques insérés dans les textes en prose de la Bible, tels que la bénédiction de Jacob et celle de Moïse, le cantique de la mer Rouge et le cantique de Débora, les prières d'Hanna et d'Ézéchias, etc. Pour M. Loeb, ces morceaux ne sont autres que des psaumes, nés dans le même milieu, à la même époque que nos psaumes actuels. Seulement, poèmes fictifs, ils auraient été mis à leur place dans le cadre fictif que l'on avait imaginé pour eux. Le cadre et le poème ne seraient qu'une fiction.

X. Koenig.

Bruno Baentsch. — **Das Heiligkeits-Gesetz** (*Lev.*, xvii-xxvi). Erfurt. Hugo Guther, 1893.

La portion du *Lévitique* qui comprend les chapitres xvii-xxvi, auxquels la critique a donné, depuis les travaux de Klostermann, le nom de *Code de la Sainteté* (Heiligkeits-Gesetz), a été, surtout dans les vingt dernières années, l'objet de savantes études. Il s'agissait de connaître exactement ce code, de déterminer ses limites; mais la question de date primait toutes les autres. Les écrits de Klostermann, de L. Horst, de Kaiser, de Kuenen, de Wellhausen, de Dillmann et de Cornill n'ont pas seulement eu le merite incontestable de bien poser le probleme; sous bien des rapports, leurs analyses ont fait avancer la science. Cependant, M. Baentsch ne juge pas que ses devanciers aient levé toutes les difficultes que la critique a rencontrées autour de ces chapitres lévitiques. Son étude tres claire, bien divisée, écrite dans une langue accessible, jettera certainement un peu de lumière au milieu des obscurité inhérentes à ces études de détail.

Le *Code de la Sainteté*, que l'on représente par la lettre H, malgré une apparence d'homogénéité parfaite, peut se subdiviser en plusieurs sections d'auteurs et d'âge differents. La plus récente portion se compose des chapitres suivants : xxiii, 1-8, 23-38; xxiv, 1-14, 23. C'est le dernier rédacteur qui a réuni ces morceaux aux portions déjà agglomérees de la section entiere, non sans les avoir augmentés de quelques retouches dans le goût du grand Code sacerdotal. La plume du rédacteur se reconnaît : xvii, 1, 4, 5, 6, 7; xviii, 1; xix, 1, 2a, 21,

22 ; xx, 25, 26 ; xxi, 1, 2, 6, 10^b, 12^b, 17, 21, 22, 23^a ; xxiii, 12, 13, 14, (17) 18^b, 19^a, 20, 21, $39^{a.c}$, 41, 44. Retranchons de la section entière ces quelques passages, et nous avons le *Code de la Sainteté* proprement dit. Ce code se subdivise en portions déterminées, dont le contenu et la langue diffèrent. La première portion, que M. Baentsch désigne par la lettre H^1, contient les chapitres suivants : xviii-xx ; xxiii. 9-12, 15, 17, 18^a, 19^b, 20, 22, 39^b, 40, 42, 43 ; xxiv, 15-22 ; xxv, 1-7, 8, 10, 14, 17, 18, 22, 23, 24 [25-53]. Cette législation repose sur une base plus ancienne, où l'on peut reconnaître le *Livre de l'Alliance*, le Deutéronome et le Décalogue (*Exod.* xx). A côté des lois de pureté, on y rencontre des ordonnances ayant un caractère moral et religieux. Le rédacteur parle au peuple entier ; il commence ses paragraphes généralement par les mots אני יהוה ou bien אני יהוה אלהיכם.

La deuxième portion — H^2 — se retrouve dans les chapitres xxi et xxii. Elle s'occupe surtout des prêtres et des offrandes sacrées ; elle a un intérêt sacerdotal et rituel. Cette législation ne doit pas être originale ; un rédacteur a dû l'extraire de lois déjà existantes. Elle ne renferme aucun élément parénétique ; le cadre historique de H^1 lui manque. Cependant elle a dû voir le jour à peu près en même temps que H^1.

Un rédacteur a réuni ces deux portions H^1 et H^2. C'est alors qu'il a ajouté le chapitre xvii à sa compilation, — H^3 —, lequel est mis en tête du recueil parce qu'il renferme des ordonnances ayant trait au lieu des sacrifices. C'est déjà ce que nous constatons dans les codes antérieurs, le *Livre de l'Alliance* et le Deutéronome.

A ces trois portions, réunies par le rédacteur, fut ajouté le chapitre xxvi. Et cette synthèse d'éléments divers a été faite avec tant de soins qu'il faut une perspicacité très grande pour refaire l'analyse.

Reste la question de date. Il va de soi que l'on ne peut, dans l'hypothèse de notre critique, rechercher d'emblée la date unique de la compilation. Cette dernière est subsidiaire. Il faut d'abord connaître l'âge des morceaux isolés.

La comparaison de H^1 avec le *Livre de l'Alliance*, le Deutéronome et le Décalogue (*Exod.* xx) montre que H^1 est dans un rapport de dépendance à l'égard de ces antiques codes. Reste les coïncidences frappantes avec le texte d'Ézéchiel. M Baentsch est convaincu que H^1 est antérieur à Ézéchiel ; il en trouve la preuve dans les chapitres xviii, xx, xxii, xxxiii dudit prophète. Ézéchiel a écrit ces chapitres vers 590 avant J.-C. ; la catastrophe qui est imminente d'après ces chapitres doit être celle de 587 ; H^1 a dû être vraisemblablement écrit vers 600.

Par contre, H^2 est dépendant d'Ézéchiel. C'est sûrement un produit de l'exil. On peut considérer les chapitres qui le composent (*Lev.* xxi, xxii) comme formant la base du grand *Code sacerdotal*, P, qui est comme le développement complet et logique des idées fondamentales d'Ézéchiel.

Reste le chapitre xvii que M. Baentsch désigne par la lettre H^3. Antérieur au

Code sacerdotal, postérieur au Deutéronome, ce chapitre doit être encore comparé au livre d'Ézéchiel, afin que l'on puisse déterminer plus exactement la date de la composition. Et cette comparaison prouve qu'il n'y a aucun rapport étroit entre ces deux œuvres. Ce qui leur est commun, c'est l'exil et la préoccupation rituelle. Tout ce que l'on peut dire de plus précis, c'est que ce chapitre a été écrit entre le Deutéronome et le Code sacerdotal ; il a été sûrement composé pendant l'exil.

Le chapitre XXVII, qui est la conclusion du *Code de la Sainteté*, ne serait qu'une imitation d'Ézéchiel, partant serait d'une date plus rapprochée de nous. Ce serait comme un résumé quintessencié des discours d'Ézéchiel.

La rédaction finale de H s'est faite pendant l'exil, bien après Ézéchiel, au moment où des congrégations de fidèles se disposaient à rentrer en Palestine.

M. Baentsch termine son analyse par quelques paragraphes très intéressants où il expose, dans ses grandes lignes, les conceptions religieuses et rituelles du *Code de la Sainteté*.

En somme, notre auteur, s'il ne présente rien de bien frappant dans l'ensemble et dans ses conclusions, a un très grand mérite à nos yeux : il a analysé d'une façon très exacte le *Code de la Sainteté* ; il a fort bien isolé ses parties composantes et a tout particulièrement insisté sur les rapports de ces chapitres lévitiques avec Ézéchiel ; enfin, il a mis beaucoup de clarté dans une étude qui ne peut être profitable qu'à cette condition. Quant aux résultats, il serait bien téméraire de prétendre qu'ils sont définitifs ; qu'il nous suffise de dire ici qu'ils sont fort vraisemblables. C'est déjà beaucoup à nos yeux.

X. Koenig.

W. Brandt. — **Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christenthums auf Grund einer Kritik der Berichte über das Leiden und die Auferstehung Jesu.** (L'Histoire évangélique et l'origine du Christianisme sur la base d'une étude critique des récits de la Passion et de la Résurrection de Jésus), in-8°, XII-591 p., Leipzig, 1893.

Il faudrait beaucoup plus qu'une simple notice pour rendre un compte suffisant du livre du Dr Brandt sur l'histoire de Jésus et les origines du christianisme. Beaucoup de lectures anciennes et récentes, un labeur opiniâtre que n'a rebuté aucune recherche de détail, une critique très pénétrante, très subtile, à notre avis quelquefois trop subtile, une grande indépendance de jugement, des conclusions historiques très négatives associées à une chaleureuse admiration de l'idéal chrétien ; tels sont les caractères généraux de cette étude consacrée à la question attirante entre toutes et jamais épuisée des origines chrétiennes. Je ne sais si, depuis la fameuse *Vie de Jésus*, de Strauss, il a paru un ouvrage traitant la même question par des procédés analogues de critique minutieuse et

dans un esprit très semblable, bien que moins iconoclaste, qui mérite à un plus haut degré l'attention de ceux qui s'adonnent à ce genre d'études historiques.

La méthode adoptée par le Dr Brandt ne manque pas d'originalité. Ne voulant pas rédiger, après tant d'autres, un simple commentaire des documents évangéliques, estimant, selon nous avec raison, que refaire la critique ininterrompue du premier au dernier des récits canoniques, serait se condamner à répéter ce qui a déjà été dit et fatiguer inutilement ses lecteurs, M. Brandt a pensé que s'il concentrait son travail de critique sur les récits de la Passion et de la Résurrection, il arriverait plus facilement à des conclusions fermes qui, appliquées régressivement à l'histoire antérieure, lui permettraient d'en dégager le résidu certain ; puis, prolongées en avant, de reconstituer exactement les étapes successivement parcourues par la tradition ecclésiastique et dogmatique telle qu'elle nous est parvenue. Le résidu certain, le noyau résistant de l'histoire évangélique, d'après M. Brandt, serait bien minime, et la parabole du Grain de sénevé serait encore plus vraie que ne le pensent la plupart de ceux qu'elle charme par sa simplicité si profonde. En effet, la majeure partie des récits de nos évangiles serait due à des virtuoses joignant beaucoup d'imagination à des arrière-pensées de politique ecclésiastique. Ces arrière-pensées, une critique ingénieuse sait les dégager, et cette opération annule la prétention de ces récits qui voudraient passer pour de l'histoire objective. L'intervention de cette diplomatie ecclésiastique est ce qui distingue le plus fortement l'œuvre de M. Brandt de celle de Strauss, avec laquelle, je le répète, elle présente en dernier résultat d'étroites analogies. Nous ne saurions, quant à nous, acquiescer aux conclusions ainsi obtenues, ni même à la méthode qui a conduit à les formuler. Mais, à moins d'opposer un livre à son livre, nous sommes dans l'impuissance de le suivre d'un bout à l'autre pour discuter tous ses jugements, et après avoir rendu l'hommage mérité par les qualités sérieuses et l'ingéniosité de l'auteur, nous devons nous borner à quelques observations générales.

D'abord, le Dr Brandt est-il bien sûr d'avoir fait choix d'une méthode irréprochable en détachant de l'ensemble des récits évangéliques ceux de la Passion et de la Résurrection dans la persuasion qu'il y trouverait la solution des problèmes soulevés par les textes qui les précèdent? Je ne conteste pas la légitimité de l'opération, c'est la validité qu'il lui attribue qui m'est suspecte. Il s'agit, n'est-il pas vrai, de séparer ce qui est subjectif, tendancieux, librement composé, de ce qui doit rester acquis à l'histoire. Or il nous semble *a priori* que ce n'était pas sur ces deux chapitres de la Passion et de la Resurrection que devait porter de préférence le travail du critique. Sans rien préjuger, on pouvait se dire : 1° la catastrophe du Golgotha pesa longtemps sur la conscience religieuse des premiers chrétiens comme quelque chose d'inexplicable, de paradoxal au premier chef dans le gouvernement divin des choses; si le scandale de la croix fut compensé par le triomphe de la résurrection, cela n'expliquait pas encore pourquoi il avait été nécessaire ; on supposait seulement

qu'il rentrait dans le plan de Dieu, et par conséquent on aimait à raconter la Passion de manière à la mettre le plus possible en concordance avec certains passages de l'Ancien Testament; 2° les scènes de la Résurrection sont celles précisement de toute l'histoire évangélique où l'on peut supposer que l'imagination surexcitée des témoins et des narrateurs s'est donné le plus librement carrière. Des deux côtes par conséquent, faibles garanties de l'objectivité des détails racontés. De là cette conclusion que, pour être bien compris, le double groupe des récits de la Passion et de la Résurrection exige l'étude préalable des récits précédents, où l'on a moins à craindre l'influence des deux causes d'idéalisation que nous venons de signaler. Tel est du moins le raisonnement qu'à la place de M. Brandt nous aurions fait avant d'adopter la méthode de ses préférences, et par conséquent nous ne l'aurions pas suivie.

Nous avons un autre genre d'observations à lui opposer.

Un des dangers qui menacent le jugement du critique, lorsqu'il étudie de près l'histoire évangélique sur les seuls documents qui soient à notre disposition, consiste dans la propension à généraliser, en l'étendant au livre entier dont il s'occupe, un point de vue suggéré, peut-être même formellement indiqué par quelques passages isolés, remarquables précisément par leur isolement et par le contraste qu'ils présentent avec tout le reste. Je ne parle pas ici du quatrième évangile dont l'idéalisme supra-historique n'est plus contesté par la science critique independante[1]. Bornons-nous aux synoptiques. On peut constater, par exemple, dans deux passages quelque peu dissonnants du premier (Math. XVI, 18; XVIII, 17), la tendance à faire remonter à Jesus lui-même l'institution d'une Église. On a le droit de supposer que, dans l'évangile de Luc, il est des endroits où perce l'intention d'élargir le cercle de l'apostolat de manière à y comprendre des missions autres que celle dont le judéo-christianisme investissait exclusivement les Douze (IX, 50; X, 1; XXIV, 13 cp. 33). Mais cela suffira-t-il pour qu'on impute aux rédacteurs de ces deux évangiles l'intention préméditée de les avoir ecrits tout exprès pour propager ces deux points de vue particuliers? Faudra-t-il y ramener tout le reste, quand il est si clair que ce reste, c'est-à-dire de beaucoup la plus grande partie des deux livres, n'est d'aucune application ni à l'une ni à l'autre opinion?

Rappelons-nous la faute commise par cette forte école de Tubingue qui ne nous comptera jamais parmi ses détracteurs. Nous lui devons trop pour lui jeter la pierre comme tant d'ingrats que l'on pourrait nommer. Mais nous ne nierons pas qu'elle eut le tort d'exagérer son système. Elle avait eu le mérite insigne de reintégrer les livres canoniques dans le cadre de l'évolution histo-

1) Nous entendons par « idéalisme supra-historique » cette conviction de l'auteur qu'il est plus véridique en refondant l'histoire réelle au gré de sa théorie spéculative qu'en reproduisant cette histoire telle quelle sous sa forme vulgaire. C'est une sorte d'*alibi* mental qui ne saurait surprendre ceux qui ont étudié de près la philosophie religieuse d'Alexandrie et son esprit spécial.

rique du premier christianisme. On pouvait avec elle marquer le milieu, la tendance, les sympathies doctrinales de leurs auteurs. L'interprétation des textes gagnait beaucoup à ce classement raisonné. Les livres, au lieu d'être suspendus en l'air sans point d'appui comme des apparitions fantastiques, rentraient désormais dans les conditions du développement successif de la pensée chrétienne. Le malheur fut qu'elle poussa jusqu'à l'outrance l'application de ses procédés critiques. Elle oublia qu'un écrivain peut appartenir d'une manière générale a un milieu, à une tendance, à un parti, et cependant se proposer un but spécial qui ne se confond nullement avec les préoccupations habituelles de son entourage. Qu'on en retrouve les indices, les marques plus ou moins inconscientes au cours de son ouvrage, il n'y a là rien que de naturel, mais ce n'est nullement une raison pour s'imaginer que du commencement à la fin il n'a songé qu'à faire une œuvre de combat. Pour prendre un terme de comparaison, un historien, républicain d'opinion, écrivant l'histoire d'un règne, s'imposera-t-il la tâche de subordonner toujours et partout son récit aux intérêts de la polémique républicaine? Et, s'il est probable qu'on pourra deviner ses opinions politiques personnelles, faudra-t-il en conclure qu'il n'a voulu faire qu'une œuvre de parti? Pour peu, opinion politique à part, que le souverain dont il retrace le règne lui soit sympathique, il pensera à tout autre chose qu'à faire une œuvre militante, un plaidoyer sous forme d'histoire. De même, il n'est pas vraisemblable qu'un évangéliste s'étant proposé de rédiger, de première ou de seconde main, ce qu'il savait ou croyait savoir de la vie de Jésus, se soit constamment préoccupé de fournir des arguments favorables à son parti. Si telle a été son intention, il sera facile de la discerner d'un bout à l'autre de son livre, de même qu'on voit partout percer dans le quatrième évangile le parti-pris de conformer son Christ aux postulats de son dogme métaphysique. C'est le genre de préoccupation qu'il est impossible d'attribuer aux synoptiques. Ils ne sont guidés que par une idée maîtresse : recueillir tout ce qui peut confirmer la croyance que Jésus de Nazareth a reçu d'en haut la mission de fonder le royaume de Dieu et qu'il a droit au titre de Messie. Voilà leur thèse fondamentale et commune. Le désir, énoncé Luc I, 1, d'être aussi complet et aussi exact que possible, a été aussi celui des deux autres et le mobile prépondérant de leur entreprise. Qu'on puisse, par la comparaison des textes, déterminer la tendance ou le parti chrétien auquel chacun d'eux se rattachait, là n'est pas la question. Avant tout, il ne faut pas s'imaginer qu'on en retrouvera la marque préméditée dans chaque épisode, dans chaque phrase, presque dans chaque mot, ni qu'on devra deviner des intentions sournoises en pesant, en soupesant chaque détail, chaque expression, chaque variante, en les dépouillant de leur robe d'innocence apparente. Ce n'est plus là de la critique, c'est de l'*hypercritique*, et l'hypercritique des textes engendre l'illusion tout aussi bien que le défaut complet de critique justement reproché à beaucoup de nos écrivains religieux.

Voilà pourquoi les thèses carrees de Tubingue n'ont pu se maintenir. Il a

fallu les modifier, les assouplir, les atténuer. Il a été facile de démontrer que ni le premier évangile n'était aussi judéo-chétien, ni le troisième aussi paulinien, ni le second aussi neutre que l'exigeait la théorie, et que chacun d'eux contenait des parties qui juraient avec l'intention polémique endossée à leurs auteurs[1]. Cette allure louche de conspirateurs forgeant dans l'ombre des armes contre leurs adversaires, cachant des intentions traîtresses dans une ligne, dans un mot, sans avoir l'air d'y toucher, avec une feinte bonhomie recouvrant des profondeurs de malice, était trop contraire à l'impression provenant des livres eux-mêmes pour être longtemps acceptée par des critiques sans parti pris. Il y a dans les récits des synoptiques une naïveté, une candeur, disons même, si l'on veut, des maladresses, qui peuvent soulever nos objections rationalistes, mais qui ne se concilient pas avec la diplomatie futée dont l'exégèse de Tubingue et celle aussi de M. Brandt leur font trop souvent le douteux honneur.

Lui-même se rend-il toujours compte du reproche d'arbitraire que l'on peut mainte et mainte fois adresser à ses arrêts critiques lorsque, d'un trait de plume, il déclare non-historique telle scène, tel enseignement reproduits par les synoptiques? A chaque instant, quand on lit ces déclarations tranchantes, il vous vient à l'esprit quelque chose comme un « Et pourquoi donc pas? » Même impression quand il articule des affirmations si contraires aux opinions courantes qu'on cherche les preuves et que trop souvent on ne les trouve pas. Je prends quelques exemples au hasard. Comment peut-il soutenir que les disciples de Jésus ne le reconnaissaient comme Messie qu'à partir de la *parousie*? Pour attendre cette parousie (son avénement triomphal sur les nuées du ciel), ne fallait-il pas que l'on eût cru auparavant à sa messianité? — Où a-t-il vu que Paul considérait la condamnation de Jésus comme illégale au point de vue juif? C'est l'opinion contraire qui seule semble s'accorder avec la doctrine paulinienne d'après laquelle la Loi a aboli la Loi (*Gal.* II, 19). — Sur quoi s'appuie-t-il pour faire un apôtre de cet Ananias qui, à Damas, rendit la vue à Paul trois jours après sa vision? — Quelle raison majeure a-t-il de contester le fond même de l'entrée de Jésus à Jérusalem telle que les synoptiques la retracent et qui paraît concorder si bien avec les circonstances et les intentions à la fois modestes et hardies du prophète galiléen? — A qui fera-t-il croire qu'avant de s'ouvrir à l'idée que Jésus était ressuscité, ses disciples les plus intimes ont glané péniblement dans l'Ancien Testament des passages de nature à leur inspirer cette

1) Signalons en passant une assez singulière idee que M. Brandt paraît avoir aussi adoptée. L'absence dans le premier évangile de l'épisode du Denier de la Veuve, raconté Marc, XII, 41 ; Luc, XXI, 1, devrait s'expliquer par l'antipathie des dignitaires ecclésiastiques pour les offrandes minuscules. Pourquoi ne pas supposer simplement que ce petit fragment manquait dans l'exemplaire du Prôto-Marc dont disposait le premier évangéliste canonique? Et en quoi cet épisode pouvait-il le contrarier plus que les enseignements reproduits VI, 34; X, 9, 42; XV, 5; XIX, 23-24, qui, dans l'hypothèse, eussent dû tout aussi bien lui déplaire?

puissante consolation? A notre humble avis, cette explication intervertit les moments psychologiques. La mise en rapport, nécessairement forcée, de passages tenus pour prophétiques, avec une résurrection dont en réalité l'Ancien Testament n'a parlé nulle part, suppose la croyance déjà formée. Le fait du tombeau trouvé vide le surlendemain de la mort sur la croix, quelle que soit l'explication qu'on en donne, était, dans l'état d'esprit où se trouvaient les disciples, bien autrement significatif que les lignes très rares que l'on pouvait tirer des livres juifs et que personne auparavant n'avait songé à interpréter de cette manière. — Pourquoi aussi, dans une analyse d'ailleurs très soignée de l'ascension graduelle de la personne de Jésus vers la divinité dans les croyances de la primitive église, ne dit-il rien de l'étage intermédiaire marqué par la croyance au miracle de sa naissance? Ce sont là pourtant deux notions très distinctes. — Enfin, ne prête-t-il pas au reproche de confondre deux idées très différentes quand il applique les termes d'évêques et d'épiscopat aux collèges d'anciens devenus bientôt l'autorité directrice et absolue dans les communautés? Sans doute les mots *anciens* et *évêques* étaient d'abord synonymes. Mais l'essence de l'épiscopat, c'est qu'il est monarchique, et il se constitua en distinction de la constitution *directoriale* ou collective dont il sortit au IIe siècle.

Notre sentiment est donc que le Dr Brandt a trop présumé de sa méthode et qu'il en a exagéré la mise en pratique, ce qui l'a conduit à beaucoup de négations inutiles ou mal fondées. Nous pensons qu'un sens historique plus intuitif et plus synthétique l'eût mis en garde contre bon nombre de ses conclusions. Cependant son livre est, comme on dit aujourd'hui, éminemment *suggestif*. Il contient beaucoup d'aperçus nouveaux qui donnent à penser. Tout historien de la vie de Jésus devra en tenir compte dans ses études sur les événements de l'histoire évangélique et, à ce point de vue, nous regrettons que l'auteur n'ait pas complété son volume, trop riche en *errata*, par une de ces tables alphabétiques, si utiles, si indispensables même, à des ouvrages tels que le sien qu'on se réserve de consulter souvent.

ALBERT RÉVILLE.

E. DE ROBERTY. — **La recherche de l'unité.** — Paris, Alcan, 230 pages.

Nous n'analyserons pas ici le livre de M. de Roberty, d'abord parce que, bien involontairement, nous nous sommes mis en retard avec lui, mais surtout parce qu'il faudrait joindre à cet examen une étude des volumes antérieurement parus. Contentons-nous de le recommander au lecteur comme l'expression d'une philosophie très personnelle, d'un état d'esprit vraiment original.

M. de Roberty a en effet une manière de philosopher qui est bien à lui. Nul n'a moins de souci de l'autorité, du langage et des idées des autres; nul n'éprouve moins de timidité devant les grands noms d'Aristote, de Descartes, de

Kant, de Comte; nul ne met autant d'ardeur à percer l'illusion de tous les systèmes. Il semble même trouver une intime satisfaction dans le sentiment que tant d'hommes se sont trompés; s'il ne sait pas grand'chose, il sait du moins que les autres ont erré; il connaît pourquoi ils ont erré et il peut démonter diaboliquement les secrets ressorts de leurs erreurs.

L'avant-dernier chapitre de son livre est intitulé : « De l'Inconscience des métaphysiciens »; le dernier : « Summa dilusio », ce qui veut dire : illusion suprême. Enfin il nous annonce un volume qui aura pour titre « La déception du Bien et l'Immoralité future ».

Dans le présent ouvrage, M. de Roberty aborde à son tour le problème philosophique par excellence : la connaissance de l'unité des choses, et c'est en ces termes qu'il le pose: « Les sciences recherchent l'explication homogène d'un ordre particulier de faits. L'unité d'une science ne dépasse donc jamais la limite qui sépare une classe de phénomènes de la classe voisine... La philosophie prétend faire pour l'ensemble mondial ce que la science effectue à grand'peine pour quelques groupes, quelques conglomérats... Le monisme philosophique veut embrasser en une seule formule la série entière des assimilations expérimentales. » De la question ainsi posée, la solution ne saurait être ni douteuse, ni bien nouvelle: que si, en effet, le savoir philosophique est de même ordre que le savoir scientifique et n'en diffère que par la généralité de sa matière, il est bien évident qu'il présuppose le savoir scientifique. La philosophie, telle que la conçoit M. de Roberty, « se recommandera uniquement des données vérifiées..... Elle posera le monisme logique développé et appliqué par la science devant le monisme extra-rationnel et transcendant ». Sa devise sera « prius scire », c'est-à-dire qu'avant de philosopher, il convient de savoir, mais de savoir à la façon du physicien, du chimiste et du mathématicien qui ont leurs balances, leurs cornues, leur tableau noir et leur craie pour confondre l'incrédule. Quant aux métaphysiciens, ce sont des enfants trop pressés qui ne veulent pas attendre que les savants leurs maîtres soient sortis de leurs laboratoires, ayant achevé leurs patientes recherches. M. de Roberty emploie une grande subtilité psychologique et une véritable force de dialectique à dévoiler quel jeu dans l'esprit de concepts abstraits et vides a produit l'illusion des systèmes métaphysiques. Διαλεκτικῶς καὶ κενῶς avait déjà dit Aristote.

Telles sont les conclusions du livre, vraiment originales dans le détail des analyses sur lesquelles elles s'appuient, originales aussi par leur extrême franchise. La pensée de M. de Roberty est très pénétrante, surtout dans la critique; elle represente d'une façon aiguë, pour ainsi dire, l'esprit positif scientifique. Il y a même une interessante ironie à voir cette nouvelle philosophie positive reléguer le positivisme de Comte dans l'âge métaphysique. Cependant, si M. de Roberty est imbus d'esprit scientifique, s'il en a l'orgueil dédaigneux, on peut se demander s'il lui a emprunté toute sa précision et toute sa circonspection.

Et d'abord les métaphysiciens lui reprocheront peut-être son langage : il a le secret de grands mots abstraits qu'il répand à profusion : pluralisme, monisme, sensualisme, animisme, matérialisme. Ces grands mots sont comme les gros sous qui, à force de rouler, ont perdu leur effigie. On ne s'en peut plus servir sans les définir très exactement. Que signifie d'énoncer sans commentaire que la « sensation est une unité biologique »? Pourquoi mettre sa coquetterie à parler du « cerveau » au lieu de dire « l'esprit » ?

Voilà pour la précision; mais n'y a-t-il pas encore peu de circonspection et même quelque naïveté à trancher en quelques lignes des questions immenses? Comment M. de Roberty peut-il jeter négligemment en note : « J'ai à peine besoin d'ajouter que tous mes protoconcepts, *espace*, *temps*, *mouvement*, etc., surgissent dans le cerveau à la suite de nombreuses impressions extérieures, de multiples « afflux cosmiques » ? Ne sait-il pas que cette théorie est une des plus contestables et des plus contestées de M. Spencer, que d'après beaucoup de bons esprits, elle n'a aucune valeur? Comment peut-il se risquer à prétendre que l'accord de la pensée et de la nature « a perdu aujourd'hui toute sa valeur d'énigme insoluble », que l'étonnement où cette rencontre du sujet et de l'objet plongea Kant se comprend à son époque, mais n'a plus de sens de nos jours et cela « parce que la matière cérébrale est soumise à toutes les conditions inhérentes aux choses que nous lui opposons »! Celui qui tranche si légèrement les questions ne donne-t-il pas à craindre qu'il ne tient pas compte de toute leur complexité et de leur redoutable difficulté?

Certes, la métaphysique ne peut que gagner à la critique de philosophes tels que M. de Roberty. Cependant, quand l'esprit scientifique vient visiter ses monuments, elle demande qu'il garde quelque respect, quelque timidité, qu'il cherche surtout a comprendre et laisse à la porte tout désir de destruction, comme il convient au voyageur en pays étranger.

P.-F. Pecaut.

Paul Sabatier. — **La vie de saint François d'Assise.** — Un vol. in-8, Paris, Fischbacher, 1894.

M. Paul Sabatier n'est pas le premier qui ait essayé en ce siècle de remettre en honneur saint François d'Assise. Ozanam, qui l'a étudié pendant plusieurs années, a signalé son influence sur la littérature italienne, en particulier sur Dante. Henry Thode (*Franz von Assisi und die Anfange der Kunst der Renaissance in Italien*, Berlin, 1885) a fait de lui l'initiateur de l'art italien à la Renaissance : « Saint François, dit à propos de ce dernier livre M. André Michel dans les *Débats* du 11 janvier 1894, fut l'enchanteur qui délia les langues. Dans l'effusion de son lyrisme tendre et delicieux, il embrassa toute la nature; il l'adora comme une vivante emanation du Père, comme le premier degré de

l'initiation à la révélation d'amour dont son cœur débordait. Il la montra et la livra aux artistes; il leur apprit, par son exemple, à entrer en communion directe et intime avec elle; il leur enseigna, à sa manière, qu'elle est le grand et inépuisable répertoire où ils doivent chercher, bien plus que dans les livres, avec leurs émotions, les moyens de les exprimer... Saint François, Dante et Giotto, trois noms qui sont inséparables dans l'histoire de l'art; du saint au poète et du poète à l'artiste, une étroite filiation est établie. » La même année, les *Révérends Pères de l'ordre des Frères Mineurs* éditaient chez Plon un saint François d'Assise et récemment nous avons signalé la place que M. Gebhart a donnée à l'homme et à son œuvre dans l'*Italie mystique*.

M. Paul Sabatier a vu surtout dans saint François celui qui voulut « un véritable réveil de l'Église au nom de l'idéal évangélique qu'il avait retrouvé » et qui, restant pauvre, se mit résolument avec le *populo minuto*, sans jamais se laisser ranger dans le *populo grasso*. Son livre est d'un homme qui tient à donner de l'Évangile une interprétation, morale et sociale, propre à répondre aux besoins de l'heure présente; il est d'un enthousiaste qui admire, plus que d'un historien impartial uniquement préoccupé de la vérité : « Les esprits étroits, dit-il, veulent une histoire objective où l'auteur étudierait les peuples comme le chimiste étudie les corps. Il est bien possible qu'il y ait, pour l'évolution historique et les transformations sociales, des lois aussi précises que celles des combinaisons chimiques... mais, pour le moment, il n'y a pas en histoire de vérité purement objective. Pour écrire l'histoire, il faut la penser, et la penser c'est la transformer... C'est une utopie que l'histoire objective... C'est ici un simple spectateur... qui a rassemblé un dossier et qui voudrait dire tout simplement son opinion à ses voisins. Ce n'est pas une histoire *ad probandum*... mais elle n'est pas non plus destinée seulement à donner au lecteur un moment de distraction... Il y a dans les grands spectacles de l'histoire comme dans ceux de la nature, quelque chose de divin; il s'en dégage pour nos esprits et nos cœurs une vertu apaisante et encourageante tout à la fois; on communie avec l'humanité, on éprouve la salutaire sensation de sa petitesse et en voyant les beautés et les tristesses du passé, on apprend à mieux juger l'heure actuelle. »

Il y aurait beaucoup à dire sur cette façon de juger l'histoire. Avant tout, en raisonnant de même, on n'aurait pas fait ce que nous appelons aujourd'hui la science de la nature, puisque là aussi il faut penser et que penser est synonyme de transformer. Puis, en mêlant d'autre part la connaissance à acquérir du passé avec la direction qu'il convient de donner au présent, ne nuit-on pas à l'un et à l'autre des objets que l'on poursuit? Enfin comment « l'amour serait-il la véritable clef de l'histoire »? On fait, depuis un certain temps, jouer un rôle considérable à l'amour. On l'a, à notre connaissance, employé pour expliquer le droit de propriété, le fondement du syllogisme, la peine de mort, comme pour rendre compte de l'origine radicale des choses. Il semble qu'il y ait là tout au moins un excès. Pour l'histoire, en particulier, combien de portes nous

resteraient closes si l'amour seul en était la clef! Car ils sont rares les personnages que nous pouvons aimer, en comparaison de ceux qui nous sont indifférents ou même qui ne nous inspirent que de la répulsion.

Nous laisserons donc de côté, dans le livre de M. Paul Sabatier, tout ce qui concerne sa conception de l'histoire et aussi tout ce qui peut nous indiquer les endances religieuses et sociales de l'auteur, pour nous demander en quelle mesure il a contribué à faire connaître saint François et son œuvre. D'une façon générale, on peut dire qu'il a fort bien fait ressortir ce qu'il y a d'original et de neuf dans l'entreprise de saint François. A ce point de vue, on lira avec fruit chacun des vingt chapitres du livre, spécialement ceux qui traitent de la jeunesse, des Étapes de la conversion, de la Portiuncule et de sainte Claire, du Cantique du Soleil, de la dernière année, du testament et de la mort. Saint François nous apparaît comme l'ami de la pauvreté et de l'humilité, mais comme redoutant peut-être plus encore le démon de la science que la tentation des richesses (p. 318).

Mais, on le sait, il y eut chez les successeurs de saint François des *zelanti* qui allèrent jusqu'à l'hérésie et des modérés qui, à l'imitation d'Alexandre de Hales, de saint Bonaventure, firent une place considérable à la science, ou même laissèrent l'ordre modifier son vœu de pauvreté comme l'avaient fait déjà les Dominicains. La lutte est des plus curieuses à étudier pendant tout le XIII[e] siècle; car elle montre comment la papauté, pour adapter le catholicisme à des conditions nouvelles d'existence, sait se créer des instruments nouveaux. Pour M. Paul Sabatier, les *zelanti* sont les fidèles disciples de saint François. On s'en aperçoit dès le début, dans l'*Étude critique des sources*. Saint Bonaventure, poursuivant sa lutte contre les partis extrêmes, a écrit une biographie officielle ou canonique où les récits antérieurs ont subi parfois des déformations profondes (p. LXXXV), où les plus jolis traits des légendes sont ornementés et matérialisés, où le caractère du saint reste trop vague, parce que le travail intérieur d'un homme qui arrive à se conquérir lui-même disparaît devant les interventions divines. Par contre, M. Paul Sabatier attribue une importance capitale au *Testament* qui « constitue une sorte d'autobiographie et contient la révocation solennelle et à peine déguisée de toutes les concessions qui lui avaient été arrachées ». Sur le même plan, il met la *Légende des trois Compagnons*, « le seul document qui, au point de vue historique, soit digne d'être placé à côté de la première Vie de Celano; le premier manifeste des frères restés fidèles à l'esprit et à la lettre de la Règle. »

Cependant, M. Paul Sabatier a bien vu et dit que saint François, à la différence de ses prédécesseurs et même de certains de ses disciples, a toujours voulu rester soumis à l'Église et surtout au souverain pontife (p. 115). Dès lors comment un homme, qui avait fait vœu d'humilité, aurait-il protesté en lui-même contre les modifications que le pape introduisait dans son œuvre pour la rendre plus féconde? Pouvait-il savoir, lui qui se faisait gloire d'être un ignorant,

quels étaient les maux auxquels il fallait remédier, dans les différents pays, pour rendre au christianisme toute sa splendeur ? M. Paul Sabatier lui-même ne se rend peut-être pas un compte exact de l'état de l'Église à cette époque. Il se moque de « la grande joie » des érudits qui font de laborieux efforts pour classer tout, « dans ce tohu-bohu du mysticisme et de la folie, » c'est-à-dire pour étudier la liste fort longue des hérésies au XIIIe siècle. Mais il n'est pas heureux dans le résumé qu'il essaye d'en donner. Les hérésies, dit-il, ne sont plus, comme jadis, des subtilités métaphysiques, et elles ne partent plus de la classe élevée et dirigeante, mais surtout du bas clergé et du peuple : deux grands courants sont manifestes, d'un côté, les Cathares; de l'autre, les innombrables sectes qui se révoltent par fidélité au christianisme même et veulent revenir à l'Église primitive (p. 41-42). Or s'il y eut effort pour revenir au christianisme primitif et si l'on trouve des pauvres et des opprimés parmi les hérétiques, il ne faut pas oublier que Scot Érigène — le métaphysicien le plus hardi en théologie de la première période du moyen âge — est considéré avec raison comme l'auteur souvent indirect, parfois direct, des hérésies du XIIIe siècle.

A Scot Érigène, il faut joindre les écrivains grecs, arabes et juifs dont les œuvres arrivent d'Espagne à partir de 1180. C'est de ceux-ci que s'inspirent surtout, selon toute vraisemblance, maître David de Dinant, le favori d'Innocent III, et Amaury de Bennes, le précepteur du fils aîné de Philippe-Auguste, pour édifier des doctrines panthéistiques dont les Amauriciens feront sortir une hérésie qui ne laissera subsister ni paradis, ni enfer, ni sacrements, ni hiérarchie ecclésiastique, ni rien, en un mot, de ce qui constitue le christianisme[1]. Elle parut si redoutable aux contemporains qu'on en crut auteurs les Arabes et Aristote, le diable et l'antéchrist, Épicure et Jean Scot. Au temps où Alexandre de Hales composait sa *Somme de théologie*, elle effrayait encore les docteurs, car il ne manque pas d'en réfuter un certain nombre de points essentiels avec une grande force logique et une érudition, sacrée et profane, des plus abondantes. De fait, on pourrait soutenir, sans trop d'inexactitude, que l'hérésie des Amauriciens est le genre dont toutes les autres, qu'il s'agisse des Vaudois, des Albigeois et des Cathares, ne sont que les espèces inférieures et mutilées.

La papauté avait donc à s'occuper non seulement des pauvres et des opprimés, mais encore des docteurs et des savants. Elle ne pouvait songer en face d'un Frédéric II, qui faisait régner la science avec lui, à déprécier l'étude : elle eût été abandonnée par ceux-là même qui ont fait du XIIIe siècle une époque si glorieuse dans l'histoire du christianisme. Dès 1231, Grégoire IX était obligé de permettre la lecture de la *Physique* et de la *Métaphysique* d'Aristote condamnées en 1210 et 1215. Les papes furent sans doute heureux de se servir de la milice fondée par saint François pour rattacher à l'Église les « misérables » qui tendaient à s'en détacher. De même ils utilisèrent les Frères Prêcheurs pour faire

1) Cf. Dr Clemens Baeumker, *Ein Traktat gegen die Amalricianer aus dem Anfang des* XIII *Jahrhunderts*, Paderborn, 1893.

connaître aux plus humbles les doctrines orthodoxes. Mais aux uns et aux autres, ils firent comprendre que la science était un auxiliaire puissant; qu'il fallait prendre, dans les livres importés d'Espagne, tout ce qui pouvait cadrer avec les doctrines chrétiennes : « Ainsi, écrivait Grégoire IX en 1231, pour s'enrichir de la dépouille des Égyptiens, les Hébreux doivent, par les ordres du Seigneur, s'emparer de leurs splendides vases d'or et d'argent, et laisser de côté les misérables vases d'airain ou de bois. » Comment saint François d'Assise, si humble et si éloigné de tout ce qui était hérésie, n'eût-il pas admis que le pape avait pour lui la raison et le droit? même qu'il complétait heureusement son œuvre en la modifiant pour lui faire produire des fruits meilleurs? Et d'ailleurs ne pouvait-on rester pauvre et humble, tout en s'instruisant? Alexandre de Hales, saint Bonaventure, saint Thomas, même Raymond Lulle le prouvèrent amplement par leur exemple. Et l'événement montra que les papes avaient été bien inspirés, puisque l'Église retrouva son unité et redevint la maîtresse des esprits, en guidant l'humanité à une des périodes qui marquent dans l'histoire des civilisations. La Réforme fut ajournée pour deux siècles et un monde qui allait renoncer aux Croisades, dans lequel les nationalités commençaient à prendre conscience d'elles-mêmes, resta groupé, pour longtemps encore, autour de l'évêque de Rome.

En résumé, il n'y a pas que saint François au XIIIe siècle; il y a ses successeurs; il y a leurs rivaux, les Dominicains. Surtout il y a de grands papes qui savent diriger les uns et les autres. M. Paul Sabatier n'a regardé que saint François; il était bon d'appeler l'attention sur ceux qu'on dirait tout au moins ses égaux et ses collaborateurs. Mais il est juste aussi d'affirmer une fois encore qu'il a bien mis en relief l'originalité de celui qu'il a voulu faire revivre.

F. PICAVET.

H. OLDENBERG. — **Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté**, traduit de l'allemand, d'après la seconde édition, par *A. Foucher* (Paris. Alcan; 7 fr. 50).

La « Vie du Bouddha » de M. Oldenberg est connue de tous ceux qui ont étudié les religions de l'Inde et l'on s'accorde en général à reconnaître que c'est la meilleure des monographies qui existent actuellement sur le fondateur du Bouddhisme, mais il s'en faut de beaucoup qu'elle soit familière à tous ceux qui aujourd'hui s'occupent du Bouddhisme. On sait, en effet, que par une sorte d'engouement où l'attrait légitime exercé par une grande religion se mêle à la réclame savamment organisée par ses pontifes improvisés, un certain nombre de nos contemporains, gens du monde, lettrés, esprits curieux ou simplement inquiets, se sont pris d'une belle passion pour le Bouddhisme. Il en est beaucoup parmi eux qui ne semblent pas savoir eux-mêmes bien exactement en quoi

consiste ce Bouddhisme où la société moderne, d'après eux, doit trouver son salut. Le nom « Bouddhisme » recouvre bien des choses différentes, de même que celui de Christianisme. Le paysan calabrais ou sicilien professe le Christianisme tout comme le professaient Channing ou F. Chr. Baur. Cependant, il y a un abîme entre la religion des uns et celle des autres, à tel point qu'il faut une analyse minutieuse pour retrouver sous les conceptions, les croyances, les pratiques ou les émotions différentes les quelques sentiments et les quelques principes communs qui les rattachent les uns et les autres à l'Évangile de Jésus. Il en est ainsi à plus forte raison du Bouddhisme, plus malléable et moins solidement charpenté que le Christianisme. Avec cette disposition à s'incorporer les religions antérieures des peuples sur lesquels il s'étend, avec les ressources spéculatives infinies de l'esprit hindou, avec sa terminologie mal définie, il a revêtu au cours de sa longue carrière et il présente encore aujourd'hui les caractères les plus disparates, couvrant de son pavillon les superstitions mythologiques et spiritistes les plus grossières comme les spéculations nihilistes les plus radicales.

On peut donc servir à notre public européen, sous le nom de Bouddhisme, les enseignements les plus variés, de manière qu'il y en ait pour tous les goûts, et lui donner même un petit cachet occidental moderne en y ajoutant quelques données scientifiques, sans risquer de s'éloigner de l'une quelconque des formes qu'il a revêtues au point de passer absolument pour un fantaisiste. Éclairer le public sur ces graves questions n'est pas chose facile, car s'il n'est pas possible de lui donner du Bouddhisme une explication qui en comprenne toutes les variétés, il n'est pas pratique de lui faire passer en revue toutes les variétés successivement. Ce qu'il faut, c'est de pouvoir mettre à la disposition de ceux qui sont véritablement désireux de s'éclairer, un bon livre sur le Bouddhisme primitif pour autant qu'il est possible de le reconstituer avec les ressources de la science, et de leur faire connaître l'état actuel du Bouddhisme dans les principaux pays où il est professé.

M. Foucher a rendu un véritable service aux Français et à tous ceux qui ne sont pas familiarisés avec l'allemand ou l'anglais, en traduisant la vie du Bouddha de M. Oldenberg, professeur à Kiel. Avec le *Buddhism* de M. Monier Williams, c'est l'ouvrage le plus propre à faire connaître le Bouddhisme authentique à ceux qui ne veulent ou ne peuvent pas faire des études scientifiques sur la question. M. Sylvain Livé, qui a été le maître de M. Foucher à l'École des Hautes Études, avertit le lecteur dans une courte préface, que le Bouddha de M. Oldenberg est reconstitué d'après les textes canoniques pâlis de l'Église bouddhique méridionale et qu'il ne ressemble guère ni au Bouddha, dépeint par Burnouf plutôt d'après les sources sanscrites du nord, ni surtout au Bouddha de M. Senart ; mais il nous rassure en affirmant que les deux systèmes se complètent. « La traduction de M. Foucher, écrit-il, permet désormais aux lecteurs français de connaître par leurs représentants autorisés les opinions en

présence, et de se former au moins par provision un jugement de moyen terme, assez voisin peut-être de la vérité. »

Il ne s'agit pas pour nous d'entrer ici dans cette discussion. Notre unique ambition est de signaler la traduction de M. Foucher aux lecteurs de la *Revue* et de la leur recommander. Elle est bien faite, écrite dans une langue claire et facile qui ne se ressent ni des servitudes de la traduction ni de la difficulté inhérente à des sujets aussi étrangers à notre idiome. Nous lui souhaitons un grand nombre de lecteurs, pour elle-même d'abord, mais surtout pour mettre un terme à cet état de scandaleuse ignorance où la presque totalité des Occidentaux sont plongés en ce qui concerne le Bouddhisme. Voilà un être, voilà un enseignement, voilà un principe de vie morale qui ont inspiré la conduite et toute la conception de la vie d'innombrables milliards d'êtres humains depuis plus de 2500 ans et auxquels se rattachent encore aujourd'hui les diverses religions qui, sous le nom commun de Bouddhisme, groupent le plus grand nombre d'adhérents sur notre terre! Et cet être, cet enseignement, cette religion, personne ne s'en occupe, presque personne n'en apprend l'histoire, tandis qu'il n'est pas un mauvais sophiste grec de quatrième ordre dont on ne rebatte les oreilles de nos écoliers, quoique son action sur l'histoire générale de l'humanité ait été nulle! Que les adultes, du moins, que tous ceux qui aiment l'histoire pour elle-même, que tous ceux qui ont un grain d'esprit philosophique, s'efforcent de combler ces étranges lacunes de notre éducation en s'initiant par eux-mêmes, par leurs lectures, à l'histoire du Bouddha!

JEAN RÉVILLE.

I-TSING. — **Les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'occident**; traduction française par *Édouard Chavannes* (Paris, Leroux; gr. in-8 de XXI et 218 p.).

On sait quel est l'intérêt qui s'attache aux relations des pèlerins chinois dans l'Inde pour la connaissance du Bouddhisme médiéval. Stanislas Julien a traduit en français la plus importante de ces relations, celle de Hiuen-Thsang (d'après M. Chavannes, il faut écrire. conformément à la prononciation pékinoise : Hiuen-tchoang). M. Chavannes, professeur de langue et littérature chinoise au Collège de France, vient de publier la traduction, copieusement annotée, du Mémoire composé par I-Tsing à l'époque de la grande dynastie T'ang, c'est-à-dire à la fin du VIIe siècle de notre ère. I-Tsing, pour notre malheur, s'intéresse plus aux soixante pèlerins bouddhistes dont il raconte l'histoire, qu'aux lieux visités par eux. Ses renseignements sur le Bouddhisme dans l'Inde sont beaucoup moins nombreux qu'on ne le désirerait; il a ecrit pour exalter les vaillants religieux qui allaient chercher dans la patrie du Bouddhisme de pieux souvenirs et des textes sacres, plutôt que pour faire connaître ce qu'il

vit et entendit durant son séjour prolongé dans l'Inde. Mais il est un précieux témoin des dispositions spirituelles qui animaient ces propagateurs du Bouddhisme en Chine. La dynastie T'ang fut très favorable au Bouddhisme, comme en général aux religions étrangères, notamment au Christianisme nestorien. M. Chavannes nous apprend que c'était surtout par superstition, dans l'espoir que ces doctrines ou pratiques nouvelles donneraient aux souverains des moyens surnaturels pour se préserver de la mort.

Le grand succès du Bouddhisme en Chine est d'autant plus étrange que les Chinois se sont en général montrés dédaigneux à l'égard de la sagesse étrangère. Cette apparente exception s'explique par les analogies, qui existaient en fait et qui furent singulièrement augmentées par les propagateurs bouddhistes, entre les enseignements du Taoïsme, surtout de Tchoang-tse, et ceux de certaines écoles bouddhistes telles que celles du Dhyâna et du Yôga. Il semble que les Chinois avant d'adopter le Bouddhisme lui avaient en quelque sorte fait un état civil chinois en le rattachant à Lao-tse. Ajoutons ce que nous avons déjà observé plus haut à propos de la vie du Bouddha, c'est que le Bouddhisme, plus que toute autre religion, se prête à des adaptations avantageuses aux pratiques traditionnelles dans les pays ou il s'implante; il serait plus exact de dire : où il se superpose. Après avoir donné une origine chinoise au Bouddhisme, les Chinois lui ont pris de préférence ses observances monastiques, son ritualisme, l'ont saturé de démonologie et l'ont si bien accommodé à la chinoise qu'il ne pouvait plus rien avoir d'étranger pour eux.

Ce qui frappe M. Chavannes à juste titre c'est l'attachement profond de ces pèlerins à la cause bouddhique, le dévouement infatigable qui leur permet de braver tous les dangers pour s'unir plus intimement à celui qui doit les délivrer et les éclairer. Il y a dans le Bouddhisme — et c'est là un trait qu'il a en commun avec le Christianisme et avec le Mohammétisme, c'est-à-dire avec les religions universalistes — un instinct de propagande très remarquable, qui tient à la nature même de ce genre de religions. La situation religieuse que les pèlerins chinois, célébrés par I-Tsing, nous font connaître, est la plus prospère que le Bouddhisme ait connue. « Ainsi, écrit M. Chavannes, l'opuscule d'I-Tsing nous découvre l'immensité du monde bouddhique au VIIe siècle de notre ère et les rapports nouveaux établis entre les nations qui le constituent, en nous montrant les efforts individuels des missionnaires qui travaillèrent par milliers à élever cet édifice colossal destiné à perdre bientôt sa splendeur, ici absorbé par le Brahmanisme, là supplanté par l'Islam, là subordonné au Confucianisme. Dans cette religion aujourd'hui déchue, c'est peut-être ce qu'il y eut de plus noble et de plus digne d'éloge : la foi vaillante et le dévouement absolu de ceux qui la firent un moment si grande » (p. XIX).

D'où vient que cette immense propagande ait abouti à un si maigre résultat dans l'œuvre générale de la civilisation? C'est ce qu'il serait intéressant de rechercher. Les populations livrées au Bouddhisme sans contrepoids se sont

abandonnées à une douce somnolence. Ici comme ailleurs les moines ont pu être d'admirables missionnaires et de remarquables érudits, mais les religions qui se concentrent dans la vie monastique exercent une influence stérilisante sur l'esprit humain. Que les pèlerins chinois du moins soient loués pour n'être pas restés chez eux, mais pour avoir rapporté de l'Inde et traduit en chinois tant de documents d'une valeur inestimable pour la connaissance du Bouddhisme !

JEAN RÉVILLE.

CHRONIQUE

FRANCE

Publications récentes. — *E. Amélineau. Résumé de l'histoire de l'Égypte* (Paris, Leroux ; 3 fr. 50). Le nouveau volume publié par notre infatigable collaborateur, M. Amélineau, fait partie de la « Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet ». C'est, en effet, un ouvrage destiné au grand public. L'auteur y a condensé une quantité énorme de renseignements et de faits ; laissant de côté les questions sujettes à controverses, il procède par affirmations plutôt que par discussion. Il eût été impossible d'agir autrement. Prendre l'Égypte 5 à 6000 ans avant l'ère chrétienne pour ne la quitter qu'à l'avènement du khédive actuel, c'est faire le plus long trajet historique qu'il soit actuellement possible d'accomplir, et faire tenir tout ce voyage à travers le passé en 323 pages, c'est faire nécessairement œuvre de condensation extrême. M. Amélineau a compris que, pour rendre fructueuse la lecture de son livre, il fallait commencer par donner des notions générales sur la civilisation égyptienne. De là, dans la première partie, une série de chapitres sur les races de l'Égypte, les langues, les religions, les arts, les sciences, la littérature, l'industrie, l'administration, auxquels il eût été désirable d'en ajouter un sur la géographie et les conditions climatériques de l'existence en Égypte. Ces chapitres sont en général d'une bonne sobriété. L'auteur a pu d'autant mieux tracer à grands traits ces tableaux qui couvrent de si longues périodes, qu'il est convaincu, comme nous avons déjà eu l'occasion de l'observer, de la continuité fondamentale du caractère et du type égyptiens à travers toutes les phases de sa longue histoire. Cette pensée se traduit très nettement à la p. 63 : « L'Égypte devenait officiellement chrétienne, sans cependant abandonner les dogmes auxquels elle avait toujours cru, sans renier une seule des idées fondamentales de son ancienne religion et ayant converti le christianisme à ses idées au lieu de convertir ses idees au christianisme. » Je garde l'impression que ce jugement, qui renferme une grande part de vérité, est néanmoins exagéré sous cette forme et que le christianisme, pour avoir pris en Égypte un cachet égyptien comme il prit en Syrie un cachet syrien, n'en a pas moins modifié profondément les anciennes croyances égyptiennes et ne s'est pas simplement fondu en elles. Il y a eu action et réaction ; jusqu'à présent les historiens chrétiens n'ont guère signalé que l'action, mais l'opposition légitime à ce point de vue exclusif ne doit pas nous amener à ne plus voir que la réaction. De même le jugement de M. Amélineau sur l'Islamisme est sévère et me paraît trop dédaigneux. Mais, si l'on n'est pas d'accord avec l'auteur sur

tous les points, on lui saura gré néanmoins d'avoir donné à tous ceux qui veulent se faire une idée du pays et du peuple qui ont la plus longue histoire scientifiquement connue, un bon et commode instrument de travail.

*
* *

Nous avons reçu de la librairie de l'Art indépendant (11, rue de la Chaussée-d'Antin) le *Tao de Laotseu*, traduit du chinois par *Matgioi* (Albert de Pouvourville), sans aucun commentaire philosophique ni philologique. L'auteur se réserve de publier ultérieurement les explications des *tongsang* ou professeurs de la doctrine métaphysique. Espérons qu'il réussira ainsi à rendre soit compréhensible ce qui ne l'est pas, soit profond et instructif ce qui pour les non-initiés rappelle les vérités de M. de La Palisse. M. Albert de Pouvourville nous apprend, en effet, qu'il a pendant quatre ans vécu de la vie chinoise, recueilli les rares paroles tombées de la bouche des Phutuy, fils spirituels des mages hiératiques qui furent les premiers disciples du Maître ; il a observé les méditations des moines errants, mystiques ayant conservé la tradition des sciences divinatoires. Ces garanties-là ne sauraient le dispenser d'une bonne méthode scientifique. C'est donc à la justification de sa traduction que l'on pourra en juger la valeur.

*
* *

Par son *Essai sur la Formation du Canon de l'Ancien Testament* (Paris, Fischbacher ; gr. in-8 de 73 p.) M. *Xavier Kœnig* a comblé une regrettable lacune de notre littérature théologique française. En Allemagne, en Hollande de bons travaux ont paru sur la question (notamment celui de G. Wildeboer, *Het ontstaan van den Kanon des Ouden Verbonds*, 1889, traduit en allemand en 1890), mais en français nous n'avons que des travaux sur l'histoire littéraire de l'Ancien Testament, non sur la formation du recueil lui-même. Cela tient sans doute à ce que la question est beaucoup plus délicate et plus complexe qu'on ne le pense en général. Existe-t-il même à proprement parler un recueil canonique de livres juifs avant que l'Église chrétienne lui ait attribué un pareil caractère ?

M. Kœnig, disciple très convaincu de l'école de Kuenen et de Wellhausen, estime qu'il est possible de reconstituer l'histoire de la formation d'un recueil de livres sacrés chez les Juifs, à la condition de distinguer en quelque sorte trois recueils successifs dont l'ensemble a formé l'Ancien Testament. « Notre étude, dit-il, a pour but de montrer que ceux qui ont classé les livres hébreux dans l'ordre où nous les possédons ont obéi à une tout autre préoccupation que celle d'indiquer par leur rang l'âge probable de ces livres. Ils les ont groupés d'après le degré de sainteté qu'ils leur reconnaissaient; et comme nous constaterons que le classement des trois grandes collections s'est fait successivement, nous pouvons affirmer, dès maintenant, que les divisions de la Bible répondent aux trois efforts tentés pour doter Israël d'un livre révélé et sacré » (p. 46).

Une première partie de son travail est consacrée à la critique des explications légendaires qui attribuent la paternité du Canon de l'Ancien Testament soit à la grande synanogue, soit à Esdras, soit à Néhémie ou Judas Macchabée. Dans la seconde partie, M. Kœnig cherche à démontrer que la Thorah, c'est-à-dire l'Écriture sainte par excellence, la seule partie du livre sacré qui ait vraiment un caractère divin, fut généralement reconnue sous sa forme canonique en cinq livres, dès la fin du IVe ou le commencement du IIIe siècle; que la collection des Prophètes ou Nebiim s'est définitivement constituée vers l'an 250, et que les Hagiographes ou Ketoubim formaient un recueil fermé dès l'époque de Josèphe au Ier siècle de notre ère.

Le travail de M. Kœnig, clairement rédigé et n'étant pas alourdi par un matériel d'érudition qui n'est pas indispensable en l'espèce, se recommande à tous ceux qui veulent se familiariser avec le sujet. Sur deux points toutefois il nous semble avoir besoin d'être complété. L'auteur ne nous dit rien des causes qui provoquèrent la formation d'un recueil sacré chez les Juifs. Cette cause doit être cherchée dans le culte de la synagogue. C'est la synagogue juive qui a créé et consacré le Canon de l'Ancien Testament, comme c'est la synagogue chrétienne qui a fait naître le Canon du Nouveau Testament. Voilà ce qu'il importe de reconnaître, si l'on veut se rendre compte de la formation de la première religion du livre. Sans doute, l'histoire des origines de la synagogue n'est elle-même pas bien claire. Il n'en faut pas moins rechercher les points de repère qu'elle offre pour la reconstitution de l'histoire du Canon.

En second lieu, M. Kœnig devrait compléter son étude par une enquête sur le Canon alexandrin de l'Ancien Testament. C'est à peine s'il effleure ce côté de la question qui nous semble, au contraire, capital. L'*Academy* a publié ces derniers mois une série de lettres de M. Howorth qui montrent bien à quel point il importe d'en tenir compte. « La Version des LXX, écrit M. Howorth dans l'*Academy* du 5 mai, représente un meilleur texte que la Bible hébraïque; le texte dit « masoréthique » n'est pas seulement inférieur à celui des LXX; c'est un texte sophistiqué et arrangé par les rabbins du IIe siècle. Non seulement ils ont créé un nouveau texte, mais ils ont encore fait un nouveau Canon. L'idée généralement répandue que le Canon alexandrin est une amplification de quelque Canon que l'on suppose avoir existé antérieurement en Palestine, semble ne reposer que sur une base très fragile. Le Canon originel était élastique et il est représenté par les LXX. » Nous n'entendons pas juger ici la thèse de M. Howorth, mais elle prouve qu'il est impossible de résoudre le problème du Canon hébraïque sans envisager celui du Canon alexandrin.

*
* *

Gabriel Ferrand. Les Musulmans à Madagascar et aux îles Comores (Paris. Leroux; gr. in-8 de VI et 129 p.). M. Gabriel Ferrand, agent résidentiel de France à Madagascar, a repris dans la collection des « Publications de l'École des lettres

d'Alger » ses études sur les Musulmans à Madagascar. Nous avons signalé en son temps le premier fascicule consacré aux Antaimorona. Celui-ci a pour objet sept tribus disséminées dont les mœurs et les croyances sont à peu près les mêmes que celles des Antaimorona. Les textes malgaches dont M. Ferrand nous offre ici la traduction et qu'il introduit par d'intéressantes explications contiennent les légendes historiques les plus autorisées qui ont cours parmi certaines tribus musulmanes de la côte sud-est. Si ce sont là les plus autorisées, on se demande ce que doivent valoir les moins autorisées. L'Islamisme de ces tribus est extrêmement dégénéré. « C'est le sort des religions importées à Madagascar, écrit M. Ferrand, d'être destinées à n'y faire aucun progrès. L'Islamisme n'y a laissé qu'une trace durable de son passage, l'alphabet arabe dont les missionnaires musulmans ont doté les tribus sauvages » (p. 6). Au point de vue de l'histoire religieuse le principal intérêt de ces légendes consiste dans les variétés de superstitions grossières qu'elles nous font connaître. Les sorciers jouissent d'une grande influence dans les tribus étudiées per M. Ferrand. Une série d'appendices contenant divers témoignages de voyageurs ou d'historiens antérieurs à notre époque termine le volume.

*
* *

Nous avons reçu du R. P. *Michel*, de l'ordre des Pères Blancs, un volume intitulé *L'Orient et Rome* (Paris, Vic et Amat; in-12 de XXII et 344 p.), destiné à montrer les avantages incalculables qui résulteraient pour les Églises chrétiennes orientales d'une union avec l'Église romaine et à recommander les moyens qui peuvent amener cette solution si désirable. « L'union ou la ruine : tel est le dilemme qui se dresse actuellement devant elles. Le salut par l'Union avec l'Église catholique, ou la destruction et la mort par l'invasion de la fausse science et du rationalisme protestant. » L'un des chapitres est intitulé : « La science et sa funeste influence en Orient. » Nous manquons évidemment de la compétence nécessaire pour apprécier convenablement un ouvrage de ce genre. La science des religions n'y trouve rien à glaner, sinon peut-être quelques détails sur les missions des églises occidentales en Orient. Encore la partialité de l'auteur ne permet-elle de les accepter que sous bénéfice de contrôle. Le P. Michel n'a pas fait d'études personnelles sur l'histoire du christianisme oriental dans l'antiquité. Il témoigne d'une réelle largeur d'esprit dans le présent, puisque pour attirer plus aisément à l'Union les Orientaux, il recommande aux missionnaires de montrer de la façon la plus concluante, « l'absolue résolution où on est de respecter leur rite et leurs traditions. »

*
* *

Nous devons nous borner à signaler un certain nombre de publications qui touchent à l'histoire religieuse ou qui peuvent rendre service aux historiens ecclésiastiques :

— 1° *La Faculté de théologie et ses docteurs les plus célèbres* (t. I, Paris. Picard), par l'abbé *Féret*, où l'on trouvera une abondante moisson de renseignements sur les origines des études théologiques à Paris et sur les maîtres les plus marquants des XIe, XIIe et XIIIe siècles.

— 2° *Mémoires et poésies de Jeanne d'Albret*, publiés chez Huart et Guillemin par le baron de Ruble. Ces mémoires, annotés avec le plus grand soin par leur très érudit éditeur, se rapportent aux années 1560 à 1568, et sont utiles autant pour l'appréciation du grand caractère de Jeanne d'Albret que pour la connaissance d'une partie des événements de ce temps.

— 3° *G. Fagniez. Le Père Joseph et Richelieu* (1577-1638). M. Fagniez a publié en deux volumes chez Hachette (15 fr.) les études qu'il a fait paraître dans la *Revue historique* et dans la *Revue des Questions historiques* sur le célèbre collaborateur de Richelieu et qui ont déjà été remarquées comme elles le méritent. M. Fagniez a enrichi la connaissance de cet étrange et mystérieux personnage par toute sorte de renseignements inédits. Il a fouillé son sujet avec le plus grand soin, mais on ne peut se dissimuler que, s'il l'a étudié avec la conscience scrupuleuse de l'érudit, il en a écrit l'histoire avec la bienveillance du cœur. On ne peut pas ne pas profiter de son travail, alors même que l'on en repousse les conclusions. Il est fort douteux que, si l'on aborde la question avec d'autres sentiments, l'on admire au même degré et l'on juge aussi avantageuse pour la France une politique, où les intérêts nationaux et les intérêts religieux se contrecarraient aussi radicalement.

— 4° *Le Conclave* (Paris. Lethielleux), par Lucius Lector (pseudonyme d'un diplomate) est un gros volume bourré de renseignements sur les origines, la constitution et l'organisation des conclaves et sur les documents qui nous font connaître ces assemblées dans le passé.

— 5° L'éditeur Leroux met en vente deux *Tables méthodiques*, qui rendront de grands services aux travailleurs : celle de la *Revue critique d'histoire et de littérature* (10 fr.), par M. *A. Gascard*, professeur au lycée de Marseille, et celle de la *Revue archéologique* (8 fr.), par M. *Graillot*, membre de l'École française de Rome.

— 6° M. *J. Delaville Le Roulx* vient de faire paraître le premier volume d'un *Cartulaire général des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem* (1100-1310), qui formera quatre forts volumes in-folio, format des *Historiens des Croisades*. Le prix est de 400 fr.; les cinquante premiers souscripteurs auront droit au prix net de 300 fr. (Paris, Leroux).

Nous avons reçu un beau volume de M. *Ménégoz*, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, *La Théologie de l'Epître aux Hébreux*. La *Revue* consacrera prochainement un article spécial à cet ouvrage.

Nécrologie. — Le 1er mai est mort à Paris M. *Ph.-Ed. Foucaux*, professeur de sanscrit au Collège de France, qui a enrichi la littérature française d'un grand nombre de traductions de textes tibétains ou sanscrits. On lui doit

notamment, outre la traduction des trois drames de Kalidâsa, une double traduction française du *Lalita Vistara*, la première en 1847-1848, avec le texte tibétain (2 vol., Impr. nat.), la seconde plus complète, sur le texte sanscrit de la *Bibliotheca Indica* de Calcutta. Cette dernière a paru dans les *Annales du Musée Guimet* dont elle forme les tomes VI et XIX. M. Foucaux a aussi collaboré à la *Revue de l'Histoire des Religions*.

Nous signalons ici à nos lecteurs la biographie de M. *Adolphe Franck*, retracée par M. Hartwig Derenbourg à l'assemblée générale de la Société des Études juives, le 27 janvier de cette année, et publiée dans la *Revue des Études juives* parmi les Actes de la Société.

L'histoire religieuse à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du* 28 *avril* 1894 : M. *B. Hauréau* lit un mémoire sur *Philippe de Grève*, chancelier de l'Église et de l'Université de Paris (1218-1236), dont il étudie spécialement les sermons pour les fêtes, pour les dimanches et sur le psautier. Ces derniers seuls ont été publiés. M. Hauréau relève les jugements sévères de Philippe contre les laïques, ses plaintes de ce que les clercs s'occupent trop de philosophie et pas assez de théologie, ses doléances sur leur indiscipline, encouragée par l'ambition et la vanité des maîtres. Cependant Philippe fut un des rares théologiens qui en 1235, consultés par l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne, ne condamnèrent pas le cumul des bénéfices. M. Hauréau montre qu'il condamnait l'abus du cumul, s'il n'en réprouvait pas le principe. La conclusion du mémoire c'est que, si Philippe de Grève eut le caractère vif, il ne mérite pas les jugements sévères portés contre lui par quelques-uns de ses contemporains.

M. *Le Blant* annonce que M. G.-B. de Rossi a repris la publication du *Bollettino di archeologia cristiana* que le mauvais état de sa santé l'avait forcé d'interrompre.

M. *Collignon* étudie deux monuments inédits du Musée du Louvre, représentant *Aphrodite Pandémos* assise sur un bouc, suivant le type d'une monnaie éléenne qui reproduit une statue de Scopas. L'un de ces deux monuments est un *ex-voto* d'origine athénienne. Il y a donc des raisons de penser que la statue de la Pandémos athénienne, dont le sanctuaire se trouvait sur le versant méridional de l'Acropole, reproduisait le type créé par Scopas.

— *Séance du* 4 *mai* : M. *Eugène Lefèvre-Pontalis* lit un chapitre de l'ouvrage qu'il publiera prochainement sur l'architecture religieuse dans l'ancien diocèse de Soissons.

— *Séance du* 14 *mai* : M. *Heuzey* lit un rapport de M. *Homolle*, directeur de l'École française d'Athènes, sur les *fouilles de Delphes*. L'emplacement occupé par le Trésor des Béotiens a fourni de nombreuses inscriptions. Les sculptures archaïques très remarquables que l'on a mises à jour plus loin doivent provenir du temple d'Apollon : on y distingue une série de cariatides, analogues à celles de l'Acropole d'Athènes, mais autrement coiffées, et des morceaux d'une

frise sculptée, continue, sans métopes et représentant, comme celle de la *cella* du Parthénon, des processions de chars, des cavaliers, un groupe de trois divinités où Minerve occupe la place d'honneur. Ces sculptures ont un caractère attique prononcé.

M. *Oppert* croit reconnaître une prière célébrant la victoire d'*Ormuzd* sur Ahriman dans une inscription perse, malheureusement très fruste, retrouvée sur une brique. Ceci est exceptionnel ; en général les inscriptions perses sont gravées sur pierre dure.

— *Séance du 18 mai* : Une lettre de M. *Geffroy*, directeur de l'École française de Rome, apprend à l'Académie que le municipe de Terracine a remis à jour le temple de Jupiter Anxur sur le sommet du mont Sant'-Angelo. Les grandes arcades considérées comme des restes du palais de Théodoric ne sont que les substructions de ce temple. On y a trouvé de nombreux *ex-voto* en plomb.

M. *Specht* a recueilli une notable partie des papiers de Stanislas Julien, légués à M. d'Hervey de Saint-Denis et vendus aux enchères après la mort de celui-ci. M. Specht en fait hommage à l'Académie avec quelques ouvrages ayant appartenu à Stanislas Julien. Il signale la valeur de quelques-uns des ouvrages inédits de l'éminent sinologue, notamment sa traduction de la chronique bouddhique *Fo-tsou-song-Ki*.

— *Séance du 25 mai*: M. *Omont* achève la lecture du mémoire de M. *Félix Robiou* sur l'esprit religieux en Grèce au siècle d'Alexandre.

— *Séance du 1er juin* : M. *Clermont-Ganneau* offre a l'Academie de la part de M. Robert de Bonnières un exemplaire du *Foe-Koue-Ki* (Relations des royaumes bouddhiques) traduit du chinois par Abel de Rémusat et ayant appartenu à Stanislas Julien. Ce qui donne à ce volume une valeur exceptionnelle, c'est qu'il est rempli d'annotations marginales de Stanislas Julien, où l'on peut suivre la préparation de la célèbre traduction des Voyages de Hiouen-Thsang.

— *Séance du 8 juin*: L'Académie accorde le *prix Saintour* (2,000 fr.) à M. Hartwig Derenbourg pour sa publication de l'*Autobiographie de l'émir Ousâma*. Deux prix de 500 francs sont accordés à M. Casanova pour ses *Mémoires ayant trait a l'histoire et a l'archéologie de l'Égypte* et à M. Victor Henry pour sa *Traduction des livres VII et XIII de l'Atharva Veda*.

— *Séance du 22 juin* : Le *prix Julien* est partagé entre M. Chavannes, professeur au Collège de France, pour sa traduction du *Mémoire sur les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'occident par I-Tsing* (voir à la « Revue des Livres ») et M. de Groot, professeur à l'Université de Leyde, pour son *Code du Mahayana en Chine; son influence sur la vie monacale et sur le monde laïque*.

M. *Geffroy* écrit de Rome que les *ex-voto* en plomb trouves sur l'emplacement du temple de Jupiter Anxur (d'après Servius, un Jupiter enfant) sont de tout petits jouets d'enfants, tels que table, chaise, candélabre. Au cours des fouilles on a découvert l'ouverture d'un profond couloir naturel où se produit

naturellement un courant d'air assez fort. On suppose que c'était un des endroits où l'on consultait le sort au moyen des feuilles de la Sibylle agitées par le vent.

A Sélinonte le professeur Salinas a découvert un nouveau temple avec un nombre très considérable de vases, de lampes et de figurines en terre cuite.

ÉTATS-UNIS

Deux brochures de M. H. C. Lea. — L'excellent historien de l'Inquisition, M. H. C. Lea, a publié deux études intéressantes d'histoire ecclésiastique. La première, extraite du cinquième volume des « Papers of American Church History Society », est intitulée *The absolution formula of the Templars*. Elle a pour objet l'accusation proférée contre les supérieurs des Templiers d'avoir donné l'absolution aux membres de l'ordre. M. Lea retrace à ce propos les pratiques en usage dans les ordres monastiques avant que la doctrine de l'absolution sacerdotale eût été officiellement adoptée par l'Église au XIIIe siècle. La faute des Templiers fut de superposer en quelque sorte la nouvelle conception du sacrement à l'ancienne et, comme le nombre des clercs à l'intérieur de l'ordre semble avoir été très restreint, d'avoir usurpé pour des laïques un pouvoir qui, sous sa forme nouvelle, était réservé aux seuls ecclésiastiques. Ces abus furent d'autant plus nombreux que la confession auriculaire privée était beaucoup moins pénible que la confession capitulaire avec pénitence publique. Il s'établit ainsi de regrettables confusions entre les fautes commises contre la règle de l'ordre et les fautes commises contre la discipline de l'Église, entre le « forum externum » et le « forum internum ».

La seconde étude, *The ecclesiastical treatment of usury*, publiée dans la *Yale Review* du mois de février, est d'un intérêt plus général. On ne se douterait guère aujourd'hui que la doctrine constante de l'Église catholique est la prohibition, non seulement de l'usure, mais du prêt à intérêt. Les premiers Pères, les premiers conciles, les premiers codes disciplinaires sont unanimes à soutenir cette thèse qui remonte à l'Ancien Testament. M. Lea nous montre quelles subtilités et quels compromis ce principe inapplicable a suscités au moyen âge, quel tort il fit au commerce et à l'industrie et comment il aboutit à favoriser l'usure en restreignant les facilités du prêt régulier et ouvertement reconnu. Les Juifs surtout profitèrent des stipulations du droit canonique dont le principe premier dérive cependant de leur propre Loi. M. Lea montre ensuite comment les Monts-de-piété durent leur origine en Italie à la nécessite de protéger les pauvres contre les funestes effets de l'usure, si bien que le concile de Latran de 1515 sanctionna l'institution. Il n'y a rien de plus curieux que de voir le Saint-Siège lui-même au XVIe siècle protéger des institutions destinées à faciliter les emprunts à intérêt, quoique les théologiens et les canonistes con-

tinuent à condamner sévèrement toute pratique de ce genre. D'autre part, les casuistes, pour concilier la théorie et la pratique, introduisent la notion du « lucrum cessans » et du « damnum emergens », qui rétablit d'une main ce qu'elle supprime de l'autre en justifiant la compensation du dommage causé au prêteur par le fait qu'il se prive de son bien pour rendre service à autrui. La concurrence des nations protestantes qui ne se considéraient pas comme liées par les prescriptions du droit canonique, acheva de détourner les nations catholiques de toute soumission pratique aux décrets de l'Église sur ce point, et nous savons où en sont les choses aujourd'hui. La Pénitencerie romaine, plusieurs fois appelée à se prononcer au cours du XIX[e] siècle, a refusé de condamner des fidèles ou même des ecclésiastiques pour avoir placé leur argent à intérêt, pourvu qu'ils soient disposés à obéir en toute chose au Saint-Siège, mais elle n'a jamais retiré la proscription théorique de l'intérêt, et il est fort probable, en ce temps de socialisme et de guerre au capital, qu'il se trouvera des apôtres pour la remettre en honneur.

Nécrologie. — La philologie sanscrite et la science des religions de l'Inde ont perdu un de leurs représentants les plus distingués en la personne de M. *William Whitney*, décédé à Newhaven (Connecticut). M. Whitney jouissait d'une grande autorité scientifique; dès 1877 il avait été nommé correspondant étranger de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. L'histoire des religions de l'Inde lui doit surtout sa traduction de l'Atharva Véda.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME VINGT-NEUVIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

Le Gérant : Ernest Leroux.

Angers, imprimerie A. Burdin et Cie, rue Garnier, 4

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME TRENTIÈME

ANGERS IMP. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

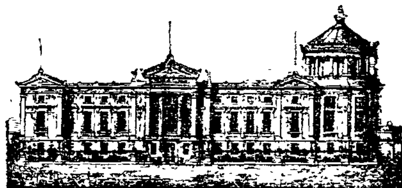
M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. A. BARTH, de l'Institut ; A. BOUCHÉ-LECLERCQ, professeur à la Faculté des lettres de Paris; P. DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris ; J.-A. HILD, professeur à la Faculté des lettres de Poitiers; G. LAFAYE, maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris; G. MASPERO, de l'Institut, professeur au Collège de France; Albert RÉVILLE, professeur au Collège de France; C.-P. TIELE, professeur à l'Université de Leyde, etc.

QUINZIÈME ANNÉE

TOME TRENTIÈME



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE, 28

1894

SAMUEL DE QALAMOUN

Rien n'est plus consolant pour le travailleur que de voir peu à peu l'amour qu'il porte à des temps lointains et à des histoires délaissées partagé, non seulement autour de lui, mais encore dans des contrées où l'on ne se serait guère attendu à trouver des collaborateurs. Quand j'ai commencé de publier les textes que j'avais copiés ou découverts, presque personne ne s'occupait de cette vieille littérature copte qui restait ensevelie au fond des bibliothèques publiques de l'Europe ou des couvents de l'Égypte : ceux qui avaient exhumé quelques-uns des documents qu'elle comprend ne l'avaient fait que pour répondre à des idées qui sont éminemment respectables, mais qui n'ont rien de scientifique. Égarés par la foi qu'ils portaient aux œuvres des Grecs et des Latins, ils n'avaient pas su découvrir la véritable valeur des documents qu'ils publiaient, ils ne les avaient regardés que par rapport à leur utilité particulière, quand il aurait fallu les regarder et les examiner au point de vue de l'utilité générale. Car il ne faut pas s'y tromper, c'est l'histoire de la pensée humaine que nous enseignent les documents coptes, sinon l'histoire de la pensée humaine dans son universalité, du moins dans un domaine bien déterminé, au pays d'Égypte, en un temps défini, et de ce temps temps connu on peut remonter, je crois l'avoir prouvé ici-même, aux époques antérieures, si perdues qu'elles soient dans une antiquité qui, partout ailleurs, paraîtrait fabuleuse, mais qui, en Égypte, est rigoureusement historique. Cette histoire, il est vrai, ne ressemble que de fort loin à l'histoire officielle, à la liste sommaire des infamies, des crimes, des méfaits commis envers l'humanité, en y ajoutant quelques rares bonnes actions qui éclatent comme un phare lumineux au milieu de toutes ces ténèbres morales; mais cette histoire officielle, cette connaissance de dates,

de rois, de ministres, de tous ceux qui ont mal agi envers les hommes, ne peut être que la charpente osseuse de ce qu'est l'histoire véritable avec ses nerfs, ses téguments, ses vaisseaux remplis de sang, sa chair enfin, corps inerte et mou, en face d'un corps vivant et agissant. Il importe plus à l'homme de suivre l'évolution de sa pensée que de savoir qu'à tel jour de telle année fut commis envers lui, par l'un ou plusieurs de ses semblables, un crime exécrable qui ne peut s'expliquer que par la vitalité des mœurs barbares primitives : l'histoire de la conquête de la matière, commencée il y a des milliers d'années et toujours poursuivie avec un succès qui n'a d'égal que la ténacité des chercheurs, voilà ce qu'il est plus convenable d'apprendre aux enfants et aux hommes que les délimitations successives des États de l'Europe et les noms de ceux que l'on appelle les grands conquérants.

Pour tracer l'histoire de la pensée humaine, les œuvres de la littérature copte sont de la plus grande utilité, même les œuvres les moins hautes et les moins compréhensives, même les *Vies* de moines peu célèbres. Aussi, et je reviens à ma première idée, c'est un véritable plaisir pour moi, en même temps qu'une consolation, que de voir s'attacher à des études similaires des hommes très savants d'autres pays, de les voir recueillir tout ce qui de près ou de loin se rapporte aux descendants modernes des antiques Égyptiens. Ce plaisir, je l'ai eu tout dernièrement en lisant une œuvre fort méritante de M. F. M. Esteves Pereira qui, ayant trouvé à Lisbonne un manuscrit éthiopien contenant la vie d'un moine nommé Samuel de Qalamoun, l'a publiée en la faisant précéder d'une étude minutieuse dans laquelle il a bien voulu faire un grand usage des travaux que j'ai publiés[1]. Et mon contentement a été d'autant plus grand que l'ouvrage de M. Esteves Pereira, destiné à être lu devant le X[e] Congrès international des Orientalistes qui devait se tenir à Lisbonne, congrès mort-né, a été recueilli avec joie et amour, par la *Société de géographie* de

1) F. M. Esteves Pereira, *Vida do abba Samuel do Mosteiro do Kalamon*, versão ethiopica. Memoria destinada á X sessão do Congresso internacional das Orientalistas.

Lisbonne et imprimée à l'*Imprimerie nationale* de cette même ville. Cette publication est la bienvenue, car quoique la version éthiopienne de la *Vie de Samuel* soit abrégée plutôt que traduite intégralement, elle relie entre eux des événements qui nous étaient parvenus décousus et sans lien, puisque nous ne possédons que les fragments coptes de la *Biblioteca nazionale* de Naples[1], et les fragments presque aussi nombreux de notre *Bibliothèque nationale* à Paris[2].

Le moment semble donc opportun pour faire connaître l'œuvre des auteurs coptes dans son entier, de décrire les principaux événements qui composent la *Vie* de Samuel, de montrer dans quel état de révolte s'agitait l'Égypte à la veille de l'invasion des Arabes, et comment les Coptes persécutés dans leurs idées religieuses, au nom d'une doctrine dont ils ne comprenaient pas le premier mot, torturés par des magistrats et des officiers grecs qui se souciaient autant du *tome* de Léon que des idées religieuses de leurs ancêtres et qui n'avaient d'autre but pressé que de s'enrichir aux dépens du pays qu'ils avaient été appelés à gouverner et à protéger, comment les Coptes, dis-je, s'habituèrent, dans leur haine, à tourner les yeux vers les musulmans dont ils entendaient vanter les exploits et les victoires contre l'empire byzantin, à les considérer comme des maîtres qui ne se montreraient pas impitoyables, et finalement les appelèrent en Égypte, ce dont ils ont été récompensés par onze siècles et plus d'une servitude inouïe près de laquelle les méfaits des Grecs n'étaient que des amusements d'enfants.

I

Samuel naquit dans un petit village de la Basse-Égypte nommé Tkyllô[3], dans les environs de la ville de Pelhip[4] qui faisait partie

1) Zoëga, *Cat. cod. copt.*, n° CCXXI, p. 545-547. Je les ai copiés à Naples en 1890.

2) Bibliothèque nationale, fonds copte, n° 12913.

3) Cf. E. Amélineau, *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, p. 513.

4) *Id.*, p. 314.

du diocèse de Meledj ou Masîl[1]. Son père s'appelait Silas et sa mère Kosmianî, c'est-à-dire *Décente*[2]. Aucun de ces noms ne se rencontre plus aujourd'hui dans l'Égypte contemporaine et les chercheurs de lieux saints n'y trouveraient pas leur compte. Seule la ville de Masîl, nommée d'abord Meledj par les Égyptiens et Métélis par les Grecs, subsiste encore, mais elle a changé de nom au cours des siècles et se nomme maintenant Fouah. La ville de Pelhip se trouvait au nord du village actuellement nommé Sendîoun : elle semble avoir été florissante, placée à l'entrée de la région marécageuse qui de là s'étend jusqu'aux limites extrêmes de l'Égypte au nord. Elle était au cœur d'une région célèbre dans les fastes de l'Égypte chrétienne, car non loin de là se trouvait le nome de Ténétô[3], un peu au sud-est, qui renfermait les villages renommés de Djapasen[4], actuellement Schabâs; l'Égypte ancienne y avait un de ses sanctuaires les plus réputés, du moins à l'époque grecque, s'il faut en croire les historiens de cette nation, car c'était dans ce même nome de Ténétô, occupé maintenant par le district de Dessouq, que se trouvait Bouto, la ville aux cérémonies magnifiques et pompeuses où l'on se rendait chaque année de tous les points de l'Égypte pour consulter l'oracle établi dans l'enclos de Latone et pour admirer l'île flottante située en face du temple, dans le lac qui prenait son nom de celui de la ville[5]. D'île flottante, il n'y en avait point, non plus que d'oracle et de temple de Latone ; mais on y célébrait le culte d'une déesse locale, de la déesse qui veillait au nord de l'Égypte

1) E. Amélineau, *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, p. 571 et 574.

2) La version éthiopienne donne comme noms des parents de Samuel Baselas et Meksomyana (E. Pereira, *op. cit.*, p. 136). M. Esteves Pereira explique ce changement par la copulative ⲡⲉ; il serait bien plus simple de voir dans Baselas le copte *apa Silas*, et dans Meksomyana le copte *ama Kosmianî*. Les mots *apa* et *ama* sont des titres d'honneur qu'on donnait aux personnages vénérables.

3) E. Amélineau, *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, p. 385-387.

4) Id., *Géographie de l'Egypte à l'époque copte*, p. 419-421.

5) Hérodote, II, 155. J'ai démontré que cet auteur grec, en plaçant la ville de Bouto sur la branche qu'il appelle Sébennytique qui est la même que celle nommée Phatmétique par Strabon, a commis une grosse erreur. Cf. *Revue archéologique : Hérodote et les bouches du Nil*, 1891.

au milieu de cantons verdoyants et que pour cette raison on nommait *Ouadjit*, d'où l'on a fait le nom de Bouto qui signifie *Maison d'Ouadjit* [1]. La déesse était l'une des divinités que l'on trouve adorées dès les plus anciens temps, et sa ville peut revendiquer une antiquité des plus reculées. Elle existe sans doute encore dans le petit village d'*Ebtou*, mais déchue de sa grandeur et de sa richesse, ayant vu le lac qui faisait autrefois sa gloire dévorer ses monuments les plus beaux. Dans ce canton et jusqu'au rivage de la Méditerranée, habitait une population mi-sauvage, composée en grande partie de pêcheurs, de bouviers, de gens qui passaient la plus grande partie de leur vie dans la solitude, au milieu des eaux, dans les petites îles qui changeaint d'aspect selon que le vent soufflait du nord ou du midi, au milieu des monstres aquatiques qui désolaient l'Égypte et des myriades d'oiseaux auxquels les lacs et les marécages voisins fournissaient une abondante nourriture. C'est en effet, près de Bouto, en tirant vers l'est, que commençaient les *Bucolies* dont on a tant parlé, et dont le nom semble avoir été une appellation générique désignant tous les marécages qui composent l'Égypte du nord. Les hommes qui savent tirer parti de tout y avaient bâti de légères constructions sous lesquelles ils s'abritaient contre les intempéries de l'air et vivaient en ces lieux sauvages, indépendants, toujours prêts à la révolte, superstitieux et défiant les poursuites qu'on pouvait exercer contre eux. Dans les dernières dynasties nationales, c'est là que Psammétique se réfugia, ou fut banni, lorsqu'il eut fait les libations avec le casque d'airain dont parle le bon Hérodote, et c'est aussi là qu'il reçut la nouvelle que des hommes d'airain avaient débarqué sur la terre d'Égypte [2]. Ce fut là que se retira plus tard Macaire l'Égyptien, le père des moines [3] de Schiît (Scété), fuyant devant les persécutions du patriarche arien Lucius. C'est enfin dans ce canton que les Arabes, devenus maîtres de l'Égypte, trouvèrent les plus éner-

1) E. Amélineau, *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, p. 105-111.
2) Hérodote, II, 151-152.
3) *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale*, p. 213 : 2°, p. 54.

giques résistances et souvent des désastres complets[1]. Ces particularités du pays dans lequel naquit Samuel nous expliqueront la plupart des faits de sa vie, la ténacité, la superstition et l'esprit d'initiative que nous pourrons observer au cours de la présente monographie.

Le père du jeune Samuel était un prêtre attaché à l'église de son village. C'était en même temps un homme riche des biens de la terre, autant qu'on pouvait l'être dans ce pays perdu. Sa femme Kosmianî et lui faisaient le plus bel usage de leur petite fortune : si l'on en croit l'auteur de la *Vie* de Samuel, après avoir joui raisonnablement des biens qu'ils possédaient, ils en appliquaient le surplus à des œuvres pieuses et charitables. Leur maison, ou comme s'exprime l'auteur copte, le *surplus* de leurs maisons, servait d'hôtellerie aux étrangers et aux voyageurs, d'hospice pour les malades et les infirmes. Ils réunissaient les vieillards, les aveugles et les orphelins, les servaient avec un grand zèle et une grande charité, et cela d'une manière constante. Aussi « le parfum de leur richesse » s'étendait-il dans le pays grâce aux louanges que chacun faisait à l'envi de leur hospitalité, de leur charité et de leur dévouement. C'est là un bel éloge sans doute, mais il faut l'entendre, non pas de la manière que sonnent aujourd'hui les mots de cet éloge, mais tels qu'ils répondaient autrefois aux choses exprimées. Quoi qu'il en soit et bien que la réputation de la charité et du dévouement de ces braves gens ne dût pas dépasser les bornes de leur nome — un nome ne comprenait guère que les environs d'une ville dans un rayon qui rendait possible de se rendre au marché et d'en revenir le jour même — il semble bien certain que l'éloge était mérité.

Cet heureux couple resta longtemps sans avoir d'enfant, comme c'est la coutume pour presque tous les grands personnages de la littérature copte, les saints futurs étant presque tous les fils de la promesse : c'est ce qui résulte de l'âge de Silas qui mourut dans une grasse vieillesse alors que Samuel n'avait que vingt-deux ans et une quinzaine d'années environ quand sa mère

1) Cf. Quatremère, *Recherches sur la langue et la littérature de l'Égypte*, section V, p. 147 et seqq.

sortit de la vie. L'enfance du petit garçon n'a pas laissé de trace dans sa biographie : elle s'écoula sans doute comme s'écoulait au jour le jour celle des enfants placés en de semblables conditions, tantôt sous les yeux de sa mère, tantôt avec de petits camarades jouant et se querellant dans les mares, sur les places du village respectées par les eaux du fleuve, participant selon la mesure de ses forces aux réjouissances et aux mortifications des diverses saisons auxquelles l'Église attachait la joie ou l'abstinence. Il fut sans doute mis à l'école de bonne heure, et y apprit ce que l'on regardait alors et ce qu'on regarde encore aujourd'hui dans sa race et dans son pays comme la science suréminente : le bel art d'écrire avec la connaissance des Livres saints que le christianisme avait empruntés au judaïsme et dans lesquels il trouvait une règle uniforme pour tous les actes dans tous les pays et sous tous les climats. A douze ans, le jeune Samuel avait fait tant de progrès dans la calligraphie et la connaissance des Écritures saintes qu'il fut ordonné sous-diacre. Et ce jeune garçon de douze ans en était déjà arrivé à un tel point de sainteté et de sagesse qu'on le comparait à Salomon, fils de David, à ce roi si sage qui avait surpassé son père dans les voies de la sagesse, qu'il passait ses journées en prière, qu'il jeûnait chaque jour jusqu'au soir, qu'il passait son temps tout entier, la nuit comme le jour, dans la maison de Dieu, qu'il ne buvait pas de vin, ne mangeait pas de chair, ni quoique ce fût qui eût eu vie. Il ne faut pas s'exagérer outre mesure la portée de ses mortifications et juger de la violence que se faisait le jeune Samuel par celle que se ferait sous nos froids climats un jeune garçon du même âge ; mais, malgré tout, on ne peut nier que ces mortifications infligées au corps dans un âge si tendre n'aient quelque chose de contre nature, qu'il avait fallu diriger savamment la nature du jeune garçon pour la faire entrer dans une voie si peu ordinaire, si funeste même aux intérêts les plus chers de l'homme : les parents étaient sans doute fiers de leur œuvre et ils en eurent bientôt une récompense qu'ils n'attendaient guère.

Le premier souci des anciens Égyptiens, le premier encore qu'aient aujourd'hui leurs descendants, était d'assurer la perpé-

tuité de la famille afin de s'assurer à eux-mêmes les sacrifices funéraires que le fils aîné devait offrir à ses parents. Sous ce rapport, la famille égyptienne était constituée de la même manière que la famille hindoue, grecque, latine et chinoise. Les Coptes convertis au christianisme n'abandonnèrent point les idées de leurs ancêtres à ce sujet et jamais l'Église catholique n'a pu arriver à établir le célibat chez les prêtres. Seuls les évêques et les moines gardent leur chasteté, et pour trouver les premiers on va chez les seconds. Maintenant encore, dès qu'un enfant, surtout s'il est fils aîné, a atteint l'âge de douze ans, on se hâte de le marier avec une jeune fille de dix ans, dût-on ne permettre la cohabitation à un âge si tendre qu'en certains jours déterminés où le mari va chez sa femme [1]. Alors le père est tranquille, ayant fait tout ce qui est en son pouvoir pour laisser après lui un fils qui continue la famille. Silas donc, quoique prêtre, s'était marié et il entendait que son fils Samuel se mariât aussi. Son épouse et lui firent choix d'une jeune fille devant servir à perpétuer leur race. Mais, quand ils parlèrent à Samuel d'épouser cette vierge qu'ils avaient eux-mêmes choisie, ils se heurtèrent à un refus formel. « Je ne veux pas me marier, répondit l'enfant; je veux être moine. » En vain usèrent-ils de paroles tendres, de prières et sans doute aussi de promesses, ou peut-être de menaces, la mère eut beau lui dire : « Ne fais pas de peine à mon cœur et au cœur de ton père, » lui citer les paroles de l'Écriture, lui parler d'une descendance en Sion et d'une maison en Jérusalem, elle ne réussit pas à entamer la constance et l'obstination du jeune homme. Sur ces entrefaites, elle mourut, et Silas demeura seul avec son fils, le vieux prêtre en face du jeune sous-diacre. Une lutte dut s'établir entre le père et le fils; combien de temps dura-t-elle ? c'est ce qu'il est impossible de savoir :

1) Il n'est pas rare, en effet, qu'un petit garçon de douze ans qui est encore sur les bancs de l'école ait une femme. Pendant que j'étais à Louqsor, j'ai entendu le missionnaire catholique en ce village se plaindre que souvent, à cause des difficultés apportées à ces jeunes mariages par la cour de Rome, les catholiques allassent chez les schismatiques. Après tous, disaient les pauvres gens, ils sont chrétiens comme nous, nous sommes frères : ayant le même Dieu, peu nous importe la confession. Ils ne raisonnaient pas trop mal.

elle se termina par la victoire du fils. Pour parer la défaite du père, l'auteur de la *Vie* de Samuel a eu recours au moyen employé d'ordinaire, c'est-à-dire à l'apparition de l'Ange du Seigneur qui vint à bout des dernières résistances du père en lui assurant que la postérité laissée par Samuel serait autrement nombreuse que les fils qu'il pourrait procréer de sa chair, car il était appelé à fonder un couvent, à rassembler une foule de moines près de lui, etc., toutes choses fort exagérées, comme nous le verrons dans la suite, mais qui plaisaient à la vanité des moines. En réalité, l'*Ange du Seigneur* n'apparut point à Silas, mais Silas fléchit et il prit la résolution d'employer ses biens à construire et à doter une église, comme c'était et c'est encore la coutume [1]. Il l'acheva en deux années, l'orna bellement, lui fit don de ses biens et y plaça son fils Samuel comme diacre ; puis, content de son œuvre, il s'endormit dans une grasse vieillesse, en rêvant sans doute aux biens nombreux qui devaient lui échoir après sa mort, à lui qui avait donné au Seigneur tous les biens qu'il possédait sur terre !

II

Samuel, ayant perdu ses parents, fut d'abord dans une grande tranquillité ; il passa quelques jours à se préparer dans la prière à la grande action qu'il allait accomplir, puis il se mit en marche vers le désert de Schiît, voulant entrer dans l'un des monastères bâtis jadis par le grand Macaire. Quoique les établissements de Macaire eussent, pendant une période d'environ trois siècles, passé par un grand nombre de vicissitudes, ils exerçaient encore un grand attrait sur les jeunes imaginations. Samuel était attiré par la grande renommée de cette montagne de Macaire « où l'on pe-

1) Le premier pas que je fis vers les monastères coptes me conduisit chez un riche chrétien de Qolosnâ dans la Moyenne-Égypte. J'avais pour lui une lettre de Mgr Bsciai qui vivait alors à Rome et j'étais chargé de lui faire comprendre de vive voix combien il était messéant, après avoir promis de bâtir une église et l'avoir commencée, de la laisser inachevée. Je fus admirablement reçu par ce brave Copte qui me montra en effet les bâtiments et promit de les achever au plus tôt.

sait le cœur d'un moine » pour voir ce qu'il valait devant Dieu. Sans doute la ferveur primitive était bien déchue; mais des foyers intenses avaient survécu aux invasions des peuplades libyennes qui ne respectaient pas plus les serviteurs de Dieu, les habitants de la Jérusalem céleste, qu'ils ne respectaient les humbles demeures des villages d'Égypte, car partout où il y avait quelque chose à prendre ils prenaient, sans la moindre crainte et le moindre respect.

Pour faire le chemin, Samuel choisit sans doute l'occasion que lui présentait quelque moine se rendant à la montagne de Nitrie ou au désert de Schiît. Le texte met la chose au compte de l'*Ange du Seigneur*, personnage fort commode pour tirer les moines d'embarras et donner une couleur merveilleuse au récit. En chemin, les deux voyageurs devisèrent saintement. Le moine apprit au jeune homme tout ce qui avait rapport à la vie monastique, lui vanta la beauté de cette existence, et le cœur du jeune homme devait se réchauffer à ces paroles qui concordaient si bien avec ses propres pensées. Quand, après une marche d'environ quatre ou cinq jours, ils furent proches de la montagne de Schiît, le moine dit au jeune homme : « Il y a dans cette montagne un grand anachorète nommé Agathon[1] : c'est un saint de Dieu qui mène sur la terre la vie des anges et son nom est écrit dans le livre de vie. Si tu veux avancer dans la voie du bien, je te conduirai à lui et il te fera moine. » Samuel répondit : « O mon père, fais-moi charité et je ferai tout ce que tu voudras. » Ce disant, il l'adorait prosterné à ses pieds; mais le moine le prit par la main et le fit se lever en disant : « O mon fils bien-aimé, tes parents étaient grands dans les cieux, c'est pourquoi ils t'ont précédé dans le royaume des cieux. Mais affermis ton cœur, ô mon fils bien-aimé, que le désir du monde ne s'y fasse jamais jour,

1) Ce nom est célèbre dans les œuvres monastiques : un grand nombre de moines l'ont porté et l'on ne peut dire qu'il s'agisse ici des moines cités dans les *Vies des Pères*. M. Pereira serait porte à admettre que ce nom est mythique; je ne serai pas de son avis, car tous les détails ici donnés sont vrais d'ordinaire dans les *Vies* des moines, et il le fallait bien pour obtenir la croyance des auditeurs qui connaissaient déjà les événements de la vie du moine qu'on célébrait. Pour moi, Agathon a bien vécu.

de peur que tu ne deviennes étranger aux biens qu'ont acquis tes parents ; conserve ton corps dans la pureté, et Dieu sera avec toi ; son ange te guidera. Maintenant sois fort et suis-moi. » Le moine le conduisit alors à la montagne de Macaire le grand, lui montra la cellule de l'abbé Agathon, en lui disant : « Va en paix, et il te recevra ; mais écoute bien tout ce qu'il te dira, et fais-le. »

Le moine se présenta en effet sans son compagnon devant Agathon et lui dit : « Reçois à toi ce jeune homme, ne lui fais pas d'interrogations, mais prie sur l'habit et la ceinture ; ceins-le et revêts-le de la peau de chèvre des moines, enseigne-lui la règle monastique. Il sera pour toi un fils dans ta vieillesse et tu lui enseigneras la perfection de la vie monacale. » Il disparut alors. Samuel, qui n'avait rien vu du manège du moine, ou qui attendait tranquillement que son guide eût préparé sa venue, s'avança alors et frappa à la porte. Aussitôt Agathon la lui ouvrit et le reçut avec joie, en disant : « Bonne soit ta venue vers moi, ô Samuel, serviteur de Dieu ; si Dieu t'a envoyé vers moi, c'est pour me servir dans les jours de ma vieillesse. » Alors Agathon fit les prières habituelles sur les habits des moines, la robe, la ceinture, la cuculle, et il l'en revêtit en disant : « Que le Dieu de nos saints pères Macaire et Antoine soit avec toi, et maintenant sois leur disciple. » C'est ainsi que Samuel commença son noviciat. La chose ne se fit sans doute pas aussi simplement qu'elle vient d'être racontée d'après la traduction éthiopienne de sa *Vie*, mais le résultat en fut celui qui vient d'être indiqué. L'enseignement que reçut Samuel de son vieux maître consista principalement à apprendre l'humilité, le silence, l'amour de Dieu, etc., ce qui se résumait à dire comme les moines le répétaient à satiété : « Pardonne-moi, j'ai péché. » C'était là la théorie ; la pratique se bornait à imiter du mieux que l'on pouvait le maître que l'on avait choisi, à faire des prières vocales, à méditer, à interroger son mentor toutes les fois que le disciple ne savait que faire et à exécuter strictement ses ordres au pied de la lettre. Samuel, qui était instruit, y ajouta la lecture des livres et il avança ainsi chaque jour dans les voies de la perfection. Quoiqu'il ne soit pas question du travail manuel dans l'adaptation éthiopienne de

l'œuvre copte, il n'y a aucun doute à entretenir à ce sujet : Samuel et son maître devaient travailler pour vivre, et peut-être descendaient-ils chaque année dans la vallée pour y faire la moisson, comme l'avaient fait Macaire et ses moines. Trois années se passèrent de la sorte pour Samuel. Au bout de ce temps, Agathon tomba malade. Samuel, pendant les trois mois que dura la maladie de son maître et père spirituel, le soigna avec zèle ; mais les soins les plus assidus et les plus zélés ne devaient rien y faire ; Agathon était arrivé à la fin de sa vie et il se reposa dans le Seigneur, pour parler comme les auteurs coptes. En quittant la vie, Agathon avait laissé son esprit qui se répandit sur Samuel, comme dans les livres juifs, l'esprit d'Élie se répand après sa mort sur Élisée son disciple. Le jeune homme, en conséquence, augmenta ses ascèses et son observance : il ne mangeait et ne buvait que le samedi ; au rapport de son biographe, quand arrivait le Carême, il le passait entièrement sans manger, ne prenant de nourriture que le jour de Pâques, imitant les grands ascètes et précédant ainsi les phénomènes remarquables que les jeûneurs contemporains ont exhibés à la badauderie plus qu'à la science ; mais, en plus de ses émules modernes, Samuel persévéra dans cette conduite jusqu'à sa vieillesse, ayant, il est vrai, en sa faveur les facilités d'un climat exceptionnellement agréable qui ne connaît pas les exigences de nos climats occidentaux.

Cette grande et sublime perfection le rendit célèbre, non seulement dans le désert où il avait choisi sa demeure, mais encore sur tout le parcours du Nil, assure son biographe. J'ai déjà dit ailleurs[1] comment la célébrité venait d'un pas rapide au pays d'Égypte où l'inconnu de la veille devient l'homme célèbre du lendemain par la diffusion merveilleuse des nouvelles. Aussi Samuel réunit près de lui des disciples auxquels il enseigna ce que son maître Agathon lui avait appris et qui avaient toutes les raisons possibles de croire en la parole d'un homme aussi avancé dans la voie de la vertu. Puis, à mesure que sa renommée parvenait dans les villes et les villages de l'Égypte, comme portée par

1) Cf. E. Amélineau, *Les moines égyptiens, Vie de Schnoudi* dans la *Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet*, I, p. 79 et seqq.

les eaux du Nil, on lui amenait les infirmes et les possédés des mauvais esprits afin qu'il priât sur eux et les délivrât. Les mariniers eux-mêmes qui conduisaient leurs barques sur le Nil, s'ils se trouvaient dans l'un de ces tourbillons de vent qui s'élèvent encore assez fréquemment dans la vallée, n'hésitaient pas à s'adresser à Dieu par l'intercession du saint apa Samuel, et ils éprouvaient aussitôt les effets de sa protection bienfaisante.

Jusqu'ici la *Vie* de Samuel n'offre à l'attention du lecteur rien qui ne se trouve des centaines de fois dans les autres œuvres de la littérature copte qui ont eu la prétention de retracer le tableau de l'existence telle que la menèrent les moines que la crédulité des Occidentaux a rendus si célèbres, sur la foi des auteurs grecs et latins. Si le reste de sa vie ne devait pas nous offrir des événements plus dignes d'échapper au silence, je ne l'aurais pas tiré des ténèbres dans lesquelles il reposait; mais nous allons le voir lutter pour des idées religieuses qu'il ne comprenait sans doute point, et lutter avec une vaillance dont l'entêtement et le mysticisme qui formaient le fond de sa nature peuvent déjà nous donner une idée.

III

A la fin du VIe siècle et au commencement du VIIe, l'Égypte, sous la domination des empereurs byzantins, était en proie au plus grand trouble. Depuis le néfaste concile de Chalcédoine et l'adoption comme règle de foi du célèbre *Tome de Léon*, la paix n'avait jamais existé dans la vallée du Nil. Si le parti de ceux qu'on appelait les *Théodosiens* ou les *Melkites* l'emportait, les *Jacobites* ou *schismatiques* étaient persécutés; si, au contraire, les Jacobites étaient les maîtres, c'étaient les Melkites qui supportaient les coups que leur prodiguaient leurs adversaires. Le patriarche Dioscore était resté pour les Jacobites la colonne inébranlable de la foi orthodoxe ; pour les Melkites, c'était un imposteur, un hérétique dont il n'était plus permis de citer le nom. Le concile de Nicée, dans son sixième canon, en ordonnant que l'Égypte suivrait la foi de son patriarche, avait lui-même ouvert la

voie qui devait conduire au schisme, en prescrivant aux habitants de la vallée du Nil qu'ils eussent à suivre leur patriarche dans sa foi, décret à double issue, quand les Pères du concile n'avaient en vue que leur propre interprétation, ne pouvant oser prévoir qu'un jour pouvait venir où le patriarche d'Alexandrie, cet astre qui brillait si pur et si éclatant au ciel de l'orthodoxie, viendrait à tomber dans l'erreur et conduirait son peuple à la damnation. Le fait arriva cependant ; le concile de Chalcédoine chassa de la bergerie catholique le loup qui s'était couvert d'une peau de brebis, Dioscore fut exilé, et le concile, avec le gouvernement byzantin, purent croire que toutes les difficultés allaient bientôt être aplanies. Mais elles ne faisaient que commencer. Le peuple égyptien s'était habitué, comme le lui avaient conseillé les Pères de Nicée, à suivre la foi de son patriarche ; il ne devait pas être si facile de le détacher de la foi de Dioscore que le pensaient les évêques de Chalcédoine. Cette raison cependant n'est pas l'ultime raison qui dicta sa conduite au peuple de la vallée du Nil. Les Égyptiens n'avaient jamais pu séparer entièrement le pouvoir civil du pouvoir religieux : pour eux, les deux pouvoirs allaient de pair. Ils avaient vu, pendant plus de six mille ans avant la conquête romaine, les deux pouvoirs réunis sur la même tête, malgré le nombre prodigieux des révolutions politiques dont leur petit pays avait été le théâtre. Quand, par la conquête d'Auguste, leur vallée n'était plus devenue qu'une unité vulgaire parmi les provinces de l'immense empire romain, la force de l'habitude acquise leur avait fait attacher la fonction de pontife suprême aux Césars qui ne paraissaient presque jamais dans leur pays, et il faut dire que les empereurs romains, avec cette intuition merveilleuse des nécessités politiques qui les caractérise, s'y prêtèrent de bonne grâce : voilà pourquoi on trouve encore aujourd'hui le nom des empereurs romains substitué à ceux des Pharaons indigènes ou adoptés par les Égyptiens au fronton de tous les temples qui datent du Ier au IIIe siècle de notre ère. La tradition religieuse et politique de l'Égypte n'était pas interrompue. Cependant il arriva un moment où l'empereur romain qui, dans la province d'Égypte,

était censé le père de ses sujets, par une fiction légale ayant son origine dans une réalité primitive, se conduisit envers ses enfants avec une telle cruauté que les enfants prétendus se révoltèrent contre leur père putatif. Ils furent soumis par Dioclétien, mais en revanche ils le renièrent et reportèrent sur un autre homme la vénération que le chef politique ne méritait plus, scindant l'unité qui était jusque-là restée telle quelle. Plus tard, les chrétiens représentèrent l'empereur romain comme un fils d'Égypte traître à sa patrie, renégat à sa religion, persécuteur de ses enfants et l'accablèrent de toutes les invectives imaginables; mais la qualité de chrétien qu'ils attribuent à Dioclétien n'est qu'une qualité factice et postiche : ce qu'ils ont voulu exprimer, à mon sens, c'est la grande trahison du chef de la religion nationale envers les coutumes que leur avaient léguées leurs ancêtres; ce n'est pas autre chose.

La persécution de Dioclétien devint ainsi pour eux l'occasion de rompre avec le passé, et ils établirent l'ère nouvelle des *Martyrs* qui date en effet de la première partie du règne de Dioclétien. Ils se convertirent en masse, comme je l'ai expliqué déjà, à des doctrines nouvelles qu'ils ne comprenaient pas, dont ils n'avaient guère besoin et continuèrent de vivre au milieu des bons génies, des esprits malfaisants, de leurs grands dieux dont ils n'avaient changé que le nom, fidèles Égyptiens avant tout et inconsciemment. A la tête de la nouvelle religion, on leur dit que se trouvait un homme revêtu d'un caractère sacré tel que les Pharaons l'avaient jadis porté. Cet homme saint était le descendant authentique de l'un des compagnons du Fils de Dieu venu sur terre pour sauver le genre humain. L'Égyptien habitué à ses légendes crut fort facilement que ce nouveau Dieu avait fait derechef ce que le bon Osiris avait fait autrefois, qu'il avait été mis à mort par les compagnons du même adversaire, Satan au lieu de Set. De même que Set avait eu ses fidèles, Horus, fils d'Osiris, qui s'était substitué à son père, avait eu aussi son armée de princes fidèles qui l'avaient suivi dans toutes ses campagnes abondantes en heurs et en malheurs. L'homme qui se présentait comme le compagnon du Fils de Dieu méritait donc

d'être reçu avec honneur, et en effet le patriarche d'Alexandrie, le successeur du disciple Marc, renouait la véritable tradition égyptienne. On lui prodigua tous les honneurs, on l'entoura de toute l'étiquette de l'ancienne cour pharaonique, et maintenant encore, quand un membre de son église l'approche, je l'ai vu souvent moi-même, ce n'est qu'après des salutations réitérées et une prostration finale, le front dans la poussière, comme on faisait jadis pour le Pharaon, comme on fait encore pour l'empereur de Chine, le Fils du Ciel. De là vient cet immense empire qu'exerçait le patriarche dans sa ville d'Alexandrie, qu'il pouvait à son gré faire éclater la sédition ou l'apaiser, qu'il dépassait de cent coudées le personnage officiel envoyé par les empereurs de Constantinople : il avait hérité de tout le respect religieux dont l'empereur avait été dépouillé. Celui-ci, en effet, était peu à peu devenu étranger à l'Égypte : ses envoyés n'avaient que les ennuis de leur charge, sans en avoir les bénéfices. Ils devaient faire payer le tribut, et l'on sait combien de tyranniques exactions s'abritaient sous ce mot ; ils amoncelaient sur leurs têtes toutes les malédictions que le fellah prodigue à ceux qui lui prennent, sans souci de sa pauvre personne, le produit de ses labeurs, et plus d'un fut la triste victime des haines populaires. En un mot, le gouverneur d'Alexandrie, quand il aurait dû être le premier personnage de sa province, était passé au second plan, pendant que le patriarche rayonnait au premier dans tout l'éclat de sa splendeur empruntée. Cela est si vrai que les œuvres coptes nous ont laissé quantité de récits où l'on voit le sentiment populaire mis en pratique. Les moines que, pour une raison ou pour une autre, l'on faisait aller à Constantinople, traitaient l'empereur avec une sorte de familiarité respectueuse sans doute, mais condescendante en même temps, comme s'ils eussent honoré l'empereur par leurs visites plus qu'ils n'étaient eux-mêmes honorés de son audience ; ils se permettaient avec lui certaines libertés de miracles que jamais ils ne se seraient permises en présence du patriarche, car la présence du chef religieux paralysait les velléités de prodiges, comme s'il n'eût pas été de bon ton d'abuser de ce haut personnage, de ce représentant de Dieu. Du haut

en bas de l'échelle sociale il en était ainsi : le fellah, sans abandonner les idées fétichistes à lui léguées par ses ancêtres, regardait le changement de son œil atone, sans le comprendre, faisant ce qu'on lui commandait de faire ; les classes moyennes s'étaient jetées avec ardeur dans le mouvement nouveau ; le haut clergé païen livrait ses derniers combats en faveur de l'ancienne religion, présageant sa ruine prochaine, voyant avec rage les défections qui se produisaient dans ses rangs, pendant que le clergé chrétien, prêtres de villages, évêques, moines et patriarche voyaient dans leurs progrès incessants la preuve évidente qu'ils marchaient dans les voies de Dieu, quoique ces voies fussent souvent cruelles, sanguinaires, homicides, tumultueuses, opposées le plus qu'on pouvait imaginer à ces voies de douceur qu'avait préconisées le Christ. Dieu, pour eux, n'était plus dans le souffle léger qu'avait senti passer le prophète Élie ; il était dans la sédition, dans la tempête, dans ces tourbillons tumultueux qui s'élevaient parmi les hommes, comme ils s'élevaient dans les couches superposées de l'air.

Avec de pareilles dispositions, on peut imaginer quel fut en Égypte l'effet de l'excommunication prononcée au concile de Chalcédoine contre le patriarche Dioscore ! Le premier effet fut le meurtre de Protérius, l'archevêque chalcédonien, dont, s'il faut en croire les historiens adversaires du schisme égyptien, les entrailles furent dévorées par la populace d'Alexandrie ; du côté des schismatiques, comme on les appelle, on pouvait opposer au meurtre de Protérius, celui de Macaire, évêque de Tekòou, tué d'un coup de pied dans le bas-ventre, par le gouverneur lui-même, au dire des auteurs coptes[1]. Depuis lors jusqu'à la prise de l'Égypte par les Arabes, la lutte se continua à travers des succès ou des insuccès alternatifs ; les deux patriarches, le Chalcédonien et l'anti-Chalcédonien, se trouvaient en présence, l'un réduit à se cacher ou à vivre en exil, l'autre ayant la puissance. Cela dépendait uniquement du formulaire de foi adopté par le palais des em-

1) Cf. E. Amélineau, *Manuscrits pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne aux* IVe *et* V^e *siècles*, dans les *Mémoires de la Mission du Caire*, t. V, p. 157.

pereurs théologiens et versatiles de Constantinople. Mais l'Égypte elle-même demeura inébranlablement attachée aux successeurs de Dioscore, qui fut dès lors représenté comme un martyr et placé dans le ciel copte à ce titre, quand les auteurs grecs et latins n'ont pas eu assez de réprobation contre ses idées et sa personne. Les empereurs de Constantinople ne firent rien pour remédier à cet état de choses qui devait finir pour eux par la perte de cette belle et riche province; ils s'employèrent, au contraire, à augmenter les tracasseries incessantes de leur administration inquisitoriale, ne se contentant pas de régenter les corps et de percevoir les impôts, mais voulant pénétrer jusqu'au plus intime des âmes et régler ce qu'on devait penser et croire, comme ils réglaient la quantité de blé que l'Égypte devait fournir chaque année à leur fisc impérial. Les Égyptiens, qui avaient toujours supporté impatiemment le joug de l'étranger, se voyant en butte au pillage, aux mauvais traitements, à l'usure des Grecs qui n'ont pas, malgré la distance des temps, encore abandonné cette source de profits, excités par les vexations continuelles qu'on faisait subir à leurs moines, poussés par le clergé qui avait sur le cœur la longue défaveur et les persécutions, les Égyptiens concentrètrèrent en eux-mêmes l'une de ces haines intenses dont la satisfaction perd à la fois l'objet et le sujet de la haine. Incapables de se délivrer eux-mêmes du joug qui pesait sur eux, ils appelèrent le secours des Arabes, perdant à la vérité les Grecs, mais se perdant aussi eux-mêmes, car, à peine la première joie fut-elle passée, ils ne virent que trop, hélas! que le joug nouveau qu'ils avaient accepté avec reconnaissance devait être plus insupportable que celui qu'ils avaient secoué : malheur pour malheur, il vaut mieux être gouverné par un prince ayant de la civilisation que par une horde de barbares à peine dégrossis, fanatisés par une religion exclusive et d'un appétit féroce pour l'argent.

A l'époque où nous place la vie de Samuel, la catastrophe finale n'était pas encore produite, mais elle se préparait et ce n'était plus qu'une question de jours. A la tête de la communauté jacobite se trouvait le patriarche Benjamin; poursuivi par le gouvernement impérial, il s'enfuit de village en village jusque

dans le haut pays et alla se réfugier près du monastère qu'avait illustré Schenoudi. A la tête de la petite communauté catholique était le patriarche Cyrus dont on ne connaît la vie que très imparfaitement, qui jouissait de la faveur de l'empereur Héraclius et dont le rôle ne s'affirme qu'à l'occasion du siège d'Alexandrie. A côté de ces deux personnages, les historiens arabes et coptes mentionnent un troisième individu dont le rôle aurait été prépondérant suivant eux, c'est celui qu'ils appellent le *Mouqoqîs*[1]. Jusqu'à ces dernières années, on en avait été réduit sur ce personnage aux renseignements des auteurs arabes et des auteurs de race copte ayant écrit en arabe. Un fragment de la Vie de Samuel que je copiai à Oxford et que je publiai dans le *Journal asiatique* vint montrer que les auteurs coptes contemporains en avaient aussi parlé ; ils l'appellaient le *Kaukios*, d'un surnom évidemment injurieux, comme ils avaient appelé d'autres patriarches le *Monge*, le *Solofaciole*, etc. Quel est ce personnage qui va jouer dans l'existence de Samuel un rôle important ? La question vaut la peine d'être discutée et d'être résolue, si possible.

IV

Les auteurs qui ont fait mention de ce personnage sont ou coptes ou arabes. Chrétiens et musulmans s'accordent à reconnaître l'extrême importance du rôle que joua, dans les dernières années de l'histoire d'Égypte, avant la conquête arabe, ce haut fonctionnaire au nom de l'empereur Héraclius. Selon les uns, il se serait appelé Georges, fils de Mîna, et aurait été copte d'origine ; selon d'autres, et notamment le célèbre Maqrîzy, c'était un homme d'origine grecque, fils d'un certain Qarqat, dont l'oncle maternel, nommé El-Hâmaouk, était gouverneur de Damiette[2]. Ce nom de Qarqat donné à un Grec n'a pas laissé de surprendre quelque peu, car il n'a aucune apparence grecque : on l'a corrigé

1) C'est le même personnage connu plus généralement sous le nom de Makaukas.
2) El-Maqrîzy, *Khitat*, I, p. 226.

en Parqab, du nom Parkabios qui s'est trouvé sur un papyrus de la collection provenant du Fayoum acquise par l'archiduc Rainer[1]. La conjecture était ingénieuse, mais elle ne soutient pas l'examen : si le nom de Parkabios eût été transcrit en arabe il l'eût été Barqaf et nom Parqab, car le *p* grec se prononçait comme le *b* arabe et le *b* grec comme le *f*. Au contraire, la tradition opposée ne donne lieu à aucune objection : elle est tout à fait possible et même vraisemblable. En effet, tous les historiens s'accordent à reconnaître dans ce curieux personnage un haut fonctionnaire et le patriarche d'Alexandrie Eutychius, qui nous a laissé des *Annales* écrites en arabe, dit expressément qu'il était chargé de percevoir les impôts de l'Égypte[2], ce qui rentre tout à fait dans la tradition égypto-byzantine, car toujours, sous les Grecs comme sous les Arabes, les Coptes, initiés depuis des générations et des générations aux mystères de la collection des impôts, ont eu le monopole des charges qui relevaient de ce ministère des finances. C'était d'ailleurs une politique assez habile que de revêtir les indigènes des charges qui pouvaient donner lieu à des exactions, d'en rejeter ainsi tout l'odieux sur des compatriotes, sans compter que les indigènes venaient plus facilement à bout de leurs frères que ne l'auraient su faire des étrangers. Tel était l'état de la question, lorsque en 1889, je publiai dans le *Journal asiatique* un fragment copte de la *Vie de Samuel* appartenant à l'imprimerie Clarendon d'Oxford et déposée actuellement à la Bibliothèque Bodléienne. Ce fragment nommait un personnage revêtu à la fois de la charge de collecteur des impôts pour l'Égypte entière et de celle autrement importante d'*archevêque* d'Alexandrie ; le texte ne le désignait que sous un surnom et l'appelait *le Kaukhios*[3]. D'autres traditions venant se grouper autour de celle-ci montraient qu'il devait y avoir eu à cette époque troublée un personnage réunissant en lui les charges civiles et la suprême dignité religieuse, car dans un discours

1) Karabacek, *Der Mokoukis von Ægypten*, dans les *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, I, p. 2 et seqq.
2) *Eutychii, patriarchæ Alexandrini, Annales*, édit. Pococke, II, p. 302.
3) *Journal asiatique*, 1889, p. 390 et seqq.

prêté à Schenoudi mort en 451, ce célèbre ascète prédisait précisément cette réunion de charges en même temps que l'exil du patriarche jacobite Benjamin[1]. En outre, dans les traductions arabe ou éthiopienne qui ont été faites d'une œuvre très connue de la littérature copte, le *Synaxare*, au lieu du *Kaukhios,* on employait le mot arabe El-Mouqôqis et de même la transcription éthiopienne[2]. Il n'y avait donc pas lieu à hésiter, le personnage dont il s'agit était bien celui que désignaient à la fois les ouvrages écrits en arabe, la traduction éthiopienne du *Synaxare* copte et c'était le même que le texte copte de la *Vie* de Samuel appelait le *Kaukhios*. Ce surnom lui-même s'expliquait très naturellement par une petite pièce de monnaie en usage dans l'empire byzantin vers l'époque à laquelle vivait le Mouqôqis[3].

Je ne redirai pas ici les légendes ridicules qu'ont prêtées au Mouqôqis les auteurs arabes qui l'ont mis en relation avec Mohammed[4] et qui ont raconté tout au long comment il lui envoya des présents, un cheval, une belle esclave, etc. Je ne m'attacherai pas davantage aux titres qu'ils lui donnent de *Grand chef des Coptes, roi d'Alexandrie*, et *roi d'Égypte, maître d'Alexandrie*. Là, comme bien trop souvent, hélas ! les auteurs arabes montrent qu'ils n'ont eu pour source de leurs écrits que leur imagination déréglée. Je préfère rechercher dans les ouvrages qui nous sont parvenus si un personnage quelconque est identifiable à ce Mouqôqis.

M. Esteves Pereira n'a pas craint d'identifier le Mouqôqis avec le patriarche Cyrus qui joua en effet, au nom de Héraclius et du gouvernement byzantin, un rôle assez grand dans les événements qui eurent lieu en Égypte à l'arrivée des Arabes. Il adopte la tradition qui fait ce personnage d'origine grecque, tradition

1) E. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne* dans les *Mémoires de la Mission du Caire*, t. V, p. 340-341.

2) *Synaxare* copte, 8 kihak : *Synaxare* ethiopien, 8 tatsas. — Cf. *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque nationale*, p. 166; et *Vita do abba Samuel do Mosteiro do Kalamon*, p. 46.

3) E. Amélineau, *Fragments coptes, pour servir à l'histoire de la conquête de l'Egypte par les Arabes, Journal asiatique*, 1889, p. 50 du tirage à part.

4) Qu'il me suffise de citer Tabari, Soyouti et Baladsôri.

qui n'a pour représentant que l'historien El-Maqrîzy, et rejette celle qui lui attribue une origine égyptienne. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner la valeur des témoignages ; je me bornerai à faire observer qu'une seule chose est certaine, à savoir que Cyrus et le Mouqôqis, en admettant que ce soient deux personnages différents, ont vécu à la même époque. M. Esteves Pereira n'hésite pas à admettre que Cyrus était patriarche d'Alexandrie, qu'il était gouverneur d'Égypte et par conséquent avait en son pouvoir toutes les charges de la même province, qu'il était enfin directeur des contributions en Égypte[1]. Il cite même à ce sujet le texte que j'ai publié de la Vie de Schenoudi, lequel texte parle en effet d'un Antechrist envoyé par l'empereur des Grecs et qui semble avoir toutes les charges d'un véritable gouverneur[2]. Mais ce texte ne suffit pas à lui seul pour étayer une thèse ruineuse. Nous connaissons en effet par ailleurs le nom d'un préfet d'Égypte à l'époque même du siège de cette ville par les Arabes ; il se nommait Domentianos d'après la *Chronique de Jean de Nikiou*[3]. S'il y avait un préfet d'Alexandrie, ce personnage devait être en même temps préfet de la Basse et de la Haute-Égypte, ayant sous son commandement les officiers supérieurs de la Basse-Égypte et même le duc de la Thébaïde, s'il y en avait encore un. Ce Domentianos nous est représenté comme l'adversaire de Cyrus le patriarche, ce qui était un cas fort naturel et fort fréquent, chacun de ces deux hauts personnages s'efforçant de primer son adversaire, et le prêtre venant à bout le plus souvent du laïque. Un autre préfet d'Alexandrie, nommé Théodore, fut envoyé de Constantinople à Alexandrie, en compagnie même de Cyrus qui avait été appelé à la cour de Byzance, et cela après la mort de Héraclius, au moment même où allaient avoir lieu les négociations entre Grecs et Arabes, pour l'évacuation de l'Égypte par les premiers. Il est donc visible qu'il ne faut pas prendre au pied

1) Esteves Pereira, *Vita do abba Samuel do Mosteiro do Kalamon*, p. 49.

2) E. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne, aux* IVe *et* V^e^ *siècles*, p. 340-341.

3) *Chronique de Jean de Nikiou*, p. 570.

4) *Ibid.*, p. 573 et 574.

de la lettre les renseignements fournis par la *Vie* de Samuel et les abrégés qui en ont été tirés, comme l'a fait M. Pereira. Si donc le patriarche Cyrus n'était pas gouverneur de l'Égypte, il ne devait pas être davantage collecteur général des impôts. Par contre, il est très compréhensible qu'il ait été chargé des négociations en vue de la paix à établir entre Grecs et Arabes, et cela en raison de son caractère.

Mais alors comment croire aux renseignements fournis par l'auteur copte de la *Vie* de Samuel? Il faut, je crois, voir dans le Mouqôqis l'un de ces personnages qui apparaissent aux époques de troubles, qui ont une grande habileté pour l'intrigue, souples devant un plus fort ou un plus puissant, arrogants envers le faible. Cette supposition n'est pas un argument historique, je le sais, mais elle explique le rôle que joua le Mouqôqis en Égypte vers cette époque. Quant à sa réalité historique, un texte qui n'a pas été observé jusqu'ici dans la *Chronique de Jean de Nikiou* nous permet de trouver un personnage dans lequel peuvent se concentrer d'une manière très probable les renseignements fournis par les auteurs de race copte. Voici ce texte : « Avant l'arrivée du patriarche Cyrus, Georges, qui avait été nommé par Héraclius le Jeune [1], avait été traité avec déférence par le gouverneur Anastase ; lorsqu'il fut vieux, son autorité s'étendit sur toutes les affaires. Le patriarche lui-même lui laissait son autorité [2]. » L'arrivée du patriarche Cyrus dont il est ici question est son retour de Constantinople à Alexandrie, en septembre 641. Un autre passage se rapporte sans le moindre doute au même personnage : dans le récit des compétitions qui se faisaient jour entre les principaux officiers du gouvernement byzantin en Égypte, et cela même sous les yeux des Arabes qui venaient d'envahir le Delta, il est question d'un certain Philiadès, préfet d'Arcadie, c'est-à-dire du Fayoum, qui était arrivé à la ville d'Alexandrie et que protégeait le général Ménas (Mîna) brouillé alors avec Domentianos que l'auteur de la *Chronique* nomme l'adversaire du pa-

1) Il faut entendre au contraire Héraclius l'Ancien, comme l'a fait observer l'éditeur de la traduction de cette *Chronique*.

2) *Chronique de Jean de Nikiou*, p. 574.

triarche Cyrus. « Ménas, de son côté, protégeait Philiadès ; voulant faire acte de charité, et, plein de respect pour la dignité sacerdotale, comme Philiadès était frère du patriarche Georges, il l'invitait souvent[1]. » Comme le patriarche Cyrus était vivant en même temps que le Mouqôqis des traditions coptes et arabes, il faut bien qu'il y ait eu deux personnages investis à la foi du même titre de patriarche, sans compter Benjamin qui vivait alors en exil dans la Haute-Égypte : les deux premiers étaient melkites, le troisième jacobite. Mais comment pouvait-il y avoir ainsi deux patriarches ? La chose s'explique facilement par le rappel de Cyrus à Constantinople, et alors Georges, « le pseudo-archevêque », aurait été nommé en sa place par l'empereur Héraclius. Ainsi, loin d'avoir été le prédécesseur de Cyrus[2], Georges aurait été son successeur, puis son coadjuteur. On comprend alors très bien la mention que le général Ménas était « plein de respect pour la dignité sacerdotale. » En outre les autres détails de la *Chronique* concordent bien avec ce que nous ont appris les auteurs de race copte et les traditions des Arabes, sauf Maqrîzy ; si son autorité s'étendait sur toutes les affaires, étant déjà patriarche, il pouvait parfaitement être ou avoir été chargé de la collection des impôts en Égypte, veiller à la construction des forteresses et à la mise de l'Égypte sur pied de guerre pour repousser l'invasion arabe, comme le veut le texte intercalé dans la *Vie* de Schenoudi. Dès lors tout se comprend, tout s'enchaîne, et le personnage légendaire connu jusqu'ici prend une réalité concrète aux yeux de l'historien. C'est là pour moi la solution de ce problème historique que j'avais déjà résolu en partie dans le *Journal asiatique* dès 1889 ; j'ai poussé plus loin mes déductions à propos de Samuel auquel il est temps de revenir.

V

Le séjour de Samuel dans le désert de Schiît prit fin à l'occa-

1) *Chronique de Jean de Nikiou*, p. 571.

2) L'éditeur de la *Chronique* (note 3, p. 574, et note 1, p. 571) a fait de ce même personnage deux individus, l'un vicaire « qui administrait l'Église d'Alexandrie pendant l'absence de Cyrus, » l'autre son prédécesseur.

sion suivante : l'empereur byzantin, — ce devait être sans doute l'un des prédécesseurs de Héraclius, mais je ne puis rien assurer, car il n'y a pas une seule donnée chronologique pour résoudre le problème — avait envoyé en Égypte un officier chargé de faire souscrire à tous les moines la lettre doctrinale connue sous le nom de *Tome de Léon*. Comme entrée en matière le patriarche Benjamin avait été expulsé d'Alexandrie ; il s'était réfugié dans les montagnes et les déserts de Schiît. Deux cents soldats furent envoyés à sa poursuite. L'arrivée des soldats dans la région sainte fut le signal de la dispersion : Paul, le supérieur des monastères de saint Macaire, s'enfuit avec Benjamin et il ne resta que les simples moines avec Samuel. Maximianos, le chef des soldats, fit réunir tous ceux qui étaient restés, il leur montra le formulaire de Chalcédoine et leur dit : « Croyez-vous ce qui est écrit en ce formulaire ? » Le silence le plus complet répondit à son interrogation. Il la répéta une seconde et une troisième fois; mais personne ne prit la parole pour répondre. « Punissons, dit-il, ces moines pervers. » Puis se tournant vers les moines : « Ne savez-vous pas que j'ai le pouvoir de verser votre sang ? » Alors Samuel s'avança et dit à Maximianos : « Nous n'acceptons pas ce formulaire impur, nous n'obéissons pas au concile de Chalcédoine et nous avons un archevêque, le seigneur Benjamin. » A ces paroles, Maximianos se mit en colère, il grinça des dents et s'écria : « Je le jure par la majesté des Romains, si tu n'acceptes pas ce formulaire, je te couperai la tête. » Alors Samuel : « Montre-moi le formulaire », dit-il. Maximianos le lui donna et, dès qu'il l'eut reçu, Samuel le mit en pièces en disant : « Soit excommunié ce formulaire impie de l'empereur romain; soient excommuniés le concile de Chalcédoine et tous ceux qui croient en lui ! » A cette vue, Maximianos en fureur se jeta sur Samuel, le battit de ses propres mains, comme s'il n'eût été qu'un simple centurion; puis il donna l'ordre à quatre de ses soldats d'infliger au moine une cruelle bastonnade. Les soldats obéirent, dépouillèrent Samuel de ses vêtements et de ses chaussures, le frappèrent d'abord avec une masse d'armes, si bien que le sang coula bientôt de tout le corps. Non content de ce premier supplice, il ordonna de pendre le mal-

heureux par les bras et de le frapper ainsi jusqu'à ce que mort s'ensuivît. Un coup malheureux d'un soldat maladroit, encore peu exercé sans doute à de semblables besognes, atteignit l'œil droit qui sortit aussitôt de l'orbite. L'horreur des spectateurs fut si grande à cette vue — les moines et les soldats assistaient en effet à ce cruel spectacle sans mot dire — que Maximianos eut honte de lui-même ; il ordonna à ses soldats d'arrêter le supplice et dit à Samuel que la perte de son œil lui sauvait la vie. Puis il ordonna à douze soldats de l'expulser de son nome. Les moines de Samuel approchèrent alors ; ils prirent le pauvre corps sans vie et le portèrent dans une grotte. Là, ils se disposaient à lui rendre les derniers devoirs, car ils le croyaient mort, lorsque, après un évanouissement de plusieurs heures, Samuel revint à la vie sensible. La chose est naturellement mise au compte de l'Ange du Seigneur qui serait apparu au milieu de la nuit à la porte de la grotte, l'aurait touché de sa main et lui aurait donné guérison de ses plaies. Sans doute quelque moine aura pansé Samuel, et, avec l'aide du merveilleux climat de l'Égypte, les blessures auront été vite guéries ; mais ni le climat, ni les soins ne devaient rendre à Samuel l'œil droit qui était tombé à terre, et il dut penser, dès qu'il fut quelque peu guéri, à quitter sa solitude et à transporter ailleurs le théâtre de ses mortifications. Il emportait de Schiît la consolation d'avoir été élevé à la prêtrise. Cet événement capital de sa vie arriva, au dire du *Synaxare* copte, au temps du Mouqôqis.

Samuel, avec quatre de ses disciples, se dirigea vers le sud. Ils se consolaient mutuellement pendant la route en se répétant les paroles du Psalmiste : *Laqueus contritus est et nos liberati sumus.* Ils avaient décidé d'aller s'établir dans la montagne de Qalamoun, et c'est en effet là qu'ils arrivèrent et qu'ils établirent leur demeure. Comme des hommes qui avaient envie de vivre, ils s'efforcèrent d'assurer leur subsistance, car ils étaient dans un lieu désert. Des sources abondantes se trouvaient en l'endroit qu'ils avaient choisi, et sans doute ils s'étaient fixés dans un lieu précédemment habité [1], car c'était la coutume des ascètes égyp-

1) C'est ce que font Antoine dans son château, Pakhôme à Schénésit, Macaire dans son séjour près des puits de natron.

tiens quand ils le pouvaient faire. Quel était cet endroit précis? Je l'ai indiqué sommairement dans ma *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, mais trop sommairement, je crois, et je dois y revenir ici. Le nom de Qalamoun est la transcription arabe du mot copte Kalamôn[1]; ce mot copte lui-même paraît de prime abord emprunté au grec, mais si l'on veut faire attention à la manière dont les montagnes sont nommées en copte, on verra facilement que ce devait être là le nom d'un village, car toutes les montagnes, en Égypte, sont désignées par le nom du village voisin. Il y avait donc près de la montagne de Qalamoun un village de ce nom. Ce village était situé à l'extrémité sud de l'oasis du Fayoum, non loin de la ville de Gharaq[2] et du lac de ce nom, entre les deux et un peu à l'est. Sur la foi d'un auteur grec, M. Pereira évalue à 30 kilomètres environ la distance de Qalamoun à Alexandrie[3]; c'est une erreur, et au lieu de 30 kilomètres, il faut mettre environ 60 lieues à vol d'oiseau : ce qui montre que, si l'auteur grec savait ce dont il parlait, ce n'est pas du monastère de Samuel qu'il voulait parler. Ce monastère existait-il avant Samuel? On en peut douter, quoique la *Chronique de Jean de Nikiou*[4] cite un monastère de ce nom dans lequel aurait été moine le patriarche jacobite Timothée Élure, car le monastère de Qalamoun fut toujours un petit monastère et ce n'est pas là que faisaient leur éducation monastique les ambitieux qui devenaient ensuite archevêques d'Alexandrie[5]. Tout près de la montagne de Qalamoun est une vallée sur laquelle l'attention a été récemment appelée par les projets étudiés pour l'irrigation de la Basse-Égypte et les réservoirs qu'elle comporterait : on la nomme Ouady-Raiân et elle se divise en petit Raiân et en grand Raiân. Elle est située au sud-ouest de la pro-

1) Le grec Καλαμων signifie un lieu planté de roseaux; il est peu probable qu'il y ait jamais eu de roseaux dans le site de Qalamoun.

2) Cette ville existe toujours sous le nom de Gharaq es-soultany.

3) Pereira, *op. cit.*, p. 37.

4) *Chronique de Jean de Nikiou*, p. 476.

5) On pourrait peut-être conjecturer avec assez de probabilité que ce monastère était celui que les Coptes nommaient Henatôn, à 9 milles d'Alexandrie.

vince de Fayoum, au sud du lac de Gharaq. A l'est de ce lac, on voyait, au commencement de ce siècle, une saline qui n'est plus exploitée régulièrement. Le site propre de ce monastère était sans doute le Déir Zakkaoueh mentionné dans la carte de la Commission d'Égypte[1].

Ce monastère existait encore au xve siècle ; l'historien Maqrîzy le décrit dans son ouvrage sur le Caire et l'Égypte[2] : trois cents ans auparavant environ, au xiie siècle, il avait été décrit par un voyageur arménien, Abou Selah, dont l'ouvrage, unique en son importance, se trouve à la *Bibliothèque nationale*[3]. Le monastère avait prospéré depuis le temps de Samuel : il était construit comme tous les couvents coptes, c'est-à-dire qu'il comprenait une enceinte rectangulaire avec une seule porte d'entrée recouverte de lames de fer. Cette première enceinte en contenait une seconde, et dans l'intervalle des deux était la partie réservée aux bestiaux et aux instruments agricoles, les jardins et les arbres fruitiers, parmi lesquels les palmiers, les oliviers et l'arbre nommé *lebakh*, c'est-à-dire un arbre de nature particulière qu'on a nommé *perséa*[4]. Au milieu, il y avait une église avec quatre coupoles, et cette église comprenait douze chapelles : elle était dédiée à la Vierge Marie. Dans la partie la plus élevée de l'église, il y avait une tour d'où un moine, toujours aux aguets, surveillait le chemin menant du sud au Fayoum, voyait quels étaient les étrangers qui arrivaient au monastère, dit Abou Selah, et prévenait

1) *Description de l'Égypte*. Atlas, 19.

2) Maqrîzy, *Khitat*, II, p. 505.

3) Abou Selah, *Histoire des monasteres de l'Egypte*, ms. 138 de l'ancien fonds arabe de la Bibliothèque nationale, fol. 71-72.

4) Silvestre de Sacy dans son *Abd el-Latif* a soutenu et démontré que le *lebakh* était le perséa ; E. de Rougé a traduit aussi par *perséa* le mot égyptien qui désigne dans le papyrus d'Orbiney les deux arbres qui croissent du sang de Bataou à la porte du palais ; M. Maspero seul a traduit par *acacia*. Les Coptes qui, je crois, ont bien droit d'être consultés sur cette question, puisque l'arbre existait dans leur pays depuis les anciens temps, donnent tort à M. Maspero. Ils parlent de la montagne de Bischouâou : or ce mot n'est que le nom de l'arbre du papyrus d'Orbiney, et le traducteur qui a senti le besoin de l'expliquer ajoute : c'est-à-dire la montagne du Lebakh (*Synaxare*, 17 kihak).

les moines en sonnant la cloche, afin qu'on sût quelle réception devait être faite; mais plus vraisemblablement prévenait les moines de l'arrivée des Bédouins ou des nomades qui habitaient le désert Libyque, toujours prêts à piller les couvents, ainsi que nous aurons l'occasion de le raconter bientôt. L'église contenait une source d'eau salée, coulant nuit et jour, et qui formait un vaste lac dans lequel le poisson *bolty* vivait. C'est de cette eau que buvaient les moines.

Au temps de Samuel il en était déjà ainsi pour les détails physiques. Nous n'avons aucun renseignement sur le couvent de Samuel dans les commencements qu'il s'y établit, la version éthiopienne a passé toute cette époque de la vie, et les fragments coptes de la *Vie* de Samuel nous montrent déjà les moines occupés à tirer parti du sol autour de leur petit couvent. Ils ensemencèrent les terrains de froment et de tout ce qui leur était nécessaire : ils tirèrent ainsi de la culture tout ce qu'il leur fallait pour leur nourriture pendant deux ans et ils n'eurent pas besoin de se rendre en Égypte pour la moisson comme avaient coutume de le faire chaque année les moines de Schiît[1]. Les gens témoins de leurs travaux et de leur réussite parlèrent d'eux dans voisinage, car le petit couvent était sur la route qui mène du Fayoum à l'oasis de Dakhleh, ou Petite Oasis. La pensée populaire, toujours prête en Égypte à voir du merveilleux dans les incidents les plus ordinaires, s'étonna que pendant tout ce temps les nomades de la Libye n'eussent pas fait quelque incursion et en conclut que c'étaient Samuel et ses moines qui avaient détourné le fléau de l'Égypte. Dès lors le monastère de Qalamoun devint un lieu de sainteté vers lequel se sentaient attirés tous ceux qui avaient le désir de mener la vie monacale. La renommée de Samuel s'était étendue au nord comme au sud : quatorze moines de la montagne de Neklône[2] vinrent se ranger sous sa conduite : il les reçut avec joie et, comme ce surcroît de travail-

1) De nombreux exemples de cette manière de faire se trouvent dans la *Vie* et les *Apophthegmes* de Macaire. Cf. E. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne. Histoire des monastères de la Basse-Égypte, Annales du Musée Guimet*, t. XXV.

2) E. Amélineau, *Géographie de l'Egypte à l'époque copte*, à ce mot.

leurs lui permettait d'étendre son action, il les employa à exploiter une petite saline, sans doute celle que j'ai mentionnée plus haut. Ils usaient, pour le transport du sel, d'une chamelle que possédait le couvent et des petits chameaux qu'elle mettait au monde. Du sud lui arrivèrent ensuite cinq frères qui habitaient la montagne de Takinasch, aujourd'hui Daqnâs[1] : il les reçut avec joie et se fit tout à eux pour les faire avancer dans les voies de la perfection.

Sa renommée s'étendait de proche en proche. Elle arriva jusqu'à Kaïs, aujourd'hui El-Qîs : l'évêque de cette ville, Grégoire, fut curieux de voir le confesseur de la foi qui avait souffert pour l'orthodoxie, et cela d'autant mieux qu'il souffrait cruellement nuit et jour. Il prit avec lui son disciple Jacob, monta sur son âne et se rendit à Qalamoun, où sans doute il put voir Samuel et recouvrer la santé[2]. Il était d'ailleurs assiégé à chaque instant par de nombreux pèlerins qui venaient le voir et lui demander de guérir leurs malades. Quand il en était trop pressé et qu'il ne pouvait vaquer à ses exercices ordinaires de la vie monacale, il se retirait dans une grotte et il en sortait le samedi pour faire l'oblation eucharistique. Il retrouvait la foule accourue, guérissait les malades sans difficulté et recevait les hommages d'une foule délirante, au dire de l'auteur de sa *Vie*. Cette renommée finit par lui attirer un honneur auquel il ne s'attendait pas. Le Mouqôqis visitait alors l'Égypte, poursuivant l'archevêque jacobite Benjamin, s'informant de la foi de chacun, s'efforçant de faire adopter la formule du concile de Chalcédoine, ne reculant pas devant les mauvais traitements pour ceux qui ne lui obéissaient pas. Il se disait patriarche, et les évêques le respectaient à cause de sa charge. Il entendit parler de Samuel et se rendit à la montagne de Qalamoun. Samuel l'apprit, rassembla ses moines, leur conseilla de s'enfuir dans les cavernes de la montagne, afin de ne pas rencontrer l'impie. Les disciples obéirent, et Samuel avec eux avait quitté le couvent, lorsque le Mouqôqis

1) E. Amélineau, *Géographie de l'Egypte ancienne*, p. 121.

2) Je dis sans doute, parce que le fragment copte qui contient ce fait s'arrête brusquement.

s'y présenta et ne rencontra qu'un vieil économe : « Où sont les moines ? demanda le Mouqôqis. — Je ne sais pas, répondit l'économe ; je ne sais ni où ils sont allés, ni pourquoi ils sont partis. » Le Mouqôqis ordonna alors de rafraîchir la mémoire de l'économe au moyen de quelques coups de bâton. Le moyen réussit : « Ne me frappe pas, dit alors le moine, et je t'apprendrai la vérité. Samuel a catéchisé les moines, il t'a blâmé, t'appelant blasphémateur, et il disait que tu étais un juif chalcédonien, un athée indigne de faire la synaxe comme archevêque, indigne qu'on soit en communion avec toi en quelque manière que ce soit. Les moines l'ont écouté et ils sont tous partis. » Le Mouqôqis se mordit les lèvres de rage, il maudit l'économe, le couvent et les moines, et il poursuivit sa route. Les frères revinrent alors au couvent. Mais le Mouqôqis n'avait pas dit son dernier mot : à peine arrivé à Medinet-el-Fayoum, il fit venir des gens connaissant le pays et les chargea de lui amener Samuel, comme un voleur, les mains liées derrière le dos et un carcan au cou, Samuel suivit les gens venus le chercher, injuriant librement le Mouqôqis, espérant bien que ses paroles lui seraient rapportées et qu'il le ferait mettre à mort. A peine mis en présence de ce grand personnage, Samuel fut en effet étendu à terre et reçut une cruelle bastonnade. Le Mouqôqis lui dit ensuite : « Samuel, ascète impie, qui t'a établi hégoumène sur le monastère de Qalamoun et qui t'a donné ordre d'enseigner aux moines à me maudire, ainsi que ma foi ? — Il est bon, répondit Samuel, d'obéir à Dieu et à son saint archevêque Benjamin, plutôt que de t'obéir, à toi et à ton enseignement diabolique, ô fils de Satan, Antechrist trompeur. » Le Mouqôqis, pour ces belles paroles, ordonna de le frapper sur la bouche et ajouta : « C'est la gloire que les hommes te rendent en qualité d'ascète qui t'enfle l'esprit ; mais je vais t'instruire et t'apprendre à mal parler, car tu ne m'as pas rendu honneur comme archevêque, et tu ne m'as pas non plus honoré comme dignitaire préposé aux revenus de l'Égypte. — Satan, répliqua Samuel, était aussi un dignitaire qui avait pouvoir sur les anges : son orgueil et son incrédulité l'ont rendu étranger à la gloire de Dieu, lui et ses anges. Toi aussi, Chal-

cédonien trompeur, ta foi est souillée et tu es maudit plus que le diable et ses démons. » Le Mouqôqis, rempli de colère, fit signe aux soldats de le frapper à mort, et la mort fût en effet venue pour Samuel, si les magistrats de Médinet-el-Fayoum ne l'eussent sauvé d'entre les mains du Mouqôqis. Celui-ci ordonna alors de chasser Samuel dans la montagne de Néklône, dit un fragment copte, dans la montagne de Dias, dit la version éthiopienne de la *Vie de Samuel*. Je serais bien tenté de croire que les deux se trompent, et que l'auteur copte aurait pu dire : le chassa de la montagne de Qalamoun, et que le traducteur éthiopien, ayant traduit sur la version arabe, a lu Dias au lieu de Raiân, ce qui peut parfaitement se comprendre quand on connaît l'écriture arabe et ce qu'a parfaitement vu M. Pereira. Cependant il y a une difficulté, c'est qu'il est question plus loin d'une grande église élevée dans l'endroit où se trouvait alors Samuel, que cette grande église semble bien être celle dédiée à l'archange Gabriel et dont la consécration donna lieu à tout un petit roman [1]. Il y aurait une solution qui aplanirait toute difficulté : ce serait d'identifier la montagne de Néklône ou Naqloun avec la montagne de Raiân ; malheureusement les circonstances géographiques ne s'y prêtent guère. Il y a donc là un point qui restera sans doute obscur dans la vie de Samuel, et, à tout prendre, c'est encore le fragment copte qui mérite le plus de confiance.

Quoi qu'il en soit, Samuel fut bientôt rejoint par ses moines et ils se consolèrent les uns les autres en répétant les paroles du Psalmiste. Peut-être Samuel envoyé dans la montagne de Naqloun par le Mouqôqis s'enfuit-il de lui-même au Ouady-Raiân qui n'était pas éloigné de Qalamoun et où ses disciples vinrent le retrouver. En effet, après avoir multiplié ses oraisons, ses jeûnes et ses veilles, à l'exemple des personnages de l'Écriture qu'il citait en exemple à ses disciples : Moïse, Élie, Élisée, Daniel, Jonas et l'apôtre Paul, il fut excité par l'Ange du Seigneur à s'enfuir et c'est sans doute alors qu'il se rendit au Ouady-Raiân : ce qu'il y a de certain, c'est que ce nom de Ouady-Raiân se trouve prononcé

1) Je l'ai publié dans mon recueil de *Romans et Contes de l'Egypte chrétienne*, t. I, p. 109-143.

à propos de la petite notice que lui consacre l'historien des monastères de l'Égypte, l'Arménien Abou Selah. Vers l'ouest de ce ouady, il trouva une petite source près de laquelle il y avait des palmiers en assez grand nombre avec une église. L'Ange du Seigneur lui apparut encore pour lui conseiller de rester en ce lieu ; Samuel s'y résolut et trouva facilement sa nourriture dans les fruits des palmiers et sa boisson dans l'eau de la source. Mais le grand ennemi des moines, Satan, qui n'avait pas oublié comment Antoine et Macaire l'avaient dépossédé d'une partie de son empire, prévit que Samuel achèverait de le dépouiller : il essaya de tenter l'ascète, mais celui-ci l'eut bientôt mis en fuite par ses prières.

Un danger moins facile à écarter lui vint des Barbares, c'est-à-dire des habitants du désert Libyque qui devaient être d'origine berbère, d'où le nom de Barbares. Dans une de leurs excursions, ils aperçurent l'église et résolurent de la piller. Samuel s'y cacha d'abord. Les Barbares y entrèrent, l'épée nue, pénétrèrent jusque dans le sanctuaire et s'y livrèrent à des actes criminels. Samuel se découvrit et leur dit : « Que faites-vous ici, impies ! » Ils lui dirent : « Où étais-tu donc que nous ne t'avions pas vu ? » Puis ils ajoutèrent : « Où sont les trésors de l'église ? — Il n'y a pas de trésors », répondit Samuel. Cette réponse lui attira une bastonnade et on le laissa pour mort ; on recommença de le frapper à la tête, et, comme il n'y avait rien, les Barbares résolurent de l'enmener dans leur pays ; ils l'attachèrent sur une chamelle, car il ne pouvait marcher, et firent ainsi une journée de marche. Samuel eut tout le temps de réfléchir à son sort : il se dit que sa captivité et sa fustigation venaient de ce qu'il n'avait pas assez bien obéi à Dieu en se cachant et en se montrant à ceux qui souillaient le lieu saint : il n'aurait pas dû leur adresser des reproches et il en avait été puni. Mais à tout péché miséricorde. L'Ange du Seigneur vint encore à son secours : la chamelle qui portait Samuel se blessa et refusa d'avancer ; on la battit, on fit descendre l'ascète et alors elle s'échappa et courut rejoindre les chameaux de la caravane. Reprise et rechargée de son fardeau, elle refusa de nouveau de marcher : alors le maître de la cha-

melle, après l'avoir battue, tira Samuel par les pieds, le fit tomber et se prépara à le percer de son épée, lorsque ses compagnons l'en empêchèrent en lui conseillant de le laisser dans cet endroit du désert, lui assurant qu'il mourrait. Mais Samuel n'en mourut pas, et après quatre jours de marche pénible et de privations, il arrivait à l'église où les Berbères l'avaient fait prisonnier. Il y reprit ses jeûnes, ses prières, ne se laissant voir à personne, refusant même de prendre des disciples.

Un certain temps après cette pénible épreuve, les Berbères reparurent dans le canton, pillèrent les biens, massacrèrent les personnes et trouvèrent Samuel, qui ignorait leur présence dans les environs. Ils lui attachèrent les mains, le battirent à coups de bâton de palmier si bien que le sang du malheureux ruisselait à terre. Pas une parole n'échappa de la bouche du patient. Ils le détachèrent enfin, le firent monter sur un chameau et l'emmenèrent en leur pays. Il y trouva le supérieur du couvent de Saint-Macaire, Jean de Schoubrâ-Mensinâ, que les mêmes Berbères avaient capturé et qu'ils employaient à garder leurs chameaux : l'homme à qui était échu Samuel se nommait Zerkendes[1] et était probablement le maître de Jean[2]. Comme tous ses compatriotes Zerkendes était idolâtre ; soir et matin il adorait le soleil en des termes qui ressemblent fort aux hymnes en usage autrefois dans l'ancienne Égypte, s'il faut ajouter foi aux termes rapportés dans la version éthiopienne[3]. Le matin, en se tournant à l'orient et debout, ils saluaient l'astre du jour en disant : « Bonne est ta venue vers nous, ô Soleil notre maître, afin que

1) Ce nom qui n'est point égyptien doit sans doute être recherché dans les idiomes berbères.

2) Ce détail est confirmé par le *Synaxare* copte au 30 kihak. Cf. Wüstenfeld, *Synaxarium der Coptischen Christen*, p. 206. L'exemplaire dont s'est servi ce savant diffère de celui que je possède pour tout ce qui regarde la Haute-Égypte. L'analyse de la Vie de Jean contient un nom de lieu que Wüstenfeld a transcrit *Bidchih*, quand mon exemplaire contient *Nagbîg*. Cf. E. Amélineau, *Géographie de l'Egypte a l'epoque copte*, p. 267.

3) Je ne vois pas pourquoi on n'aurait pas confiance dans les détails ici donnés ; la conformité que je signale est un sûr garant qu'il en fut ainsi.

tu nous illumines et que nous soyons sauvés des ténèbres de la la nuit. » Le soir, ils se prosternaient et disaient le visage tourné vers l'occident : « Soleil, notre maître, pourquoi nous laisses-tu ? Apparais avec hâte, afin de nous éclairer. » Positions et paroles se retrouvent dans les monuments égyptiens, surtout dans les monuments si curieux qui nous viennent d'El-Amarna où le roi réformateur Aménophis IV avait établi sa résidence et le culte du Disque solaire représentant l'un des dieux de l'Égypte primitive. Comme tous les peuples orientaux, les Berbères du désert Libyque avaient un prosélytisme ardent et voulaient que leur religion fût la meilleure de toutes ; le moine Jean qui les avait déjà vus entreprenants à son égard en avertit Samuel, un jour qu'ils étaient tous les deux à garder les chameaux.

Peu de temps après le commencement de sa captivité, Samuel éprouva le prosélytisme de Zerkendes qui le battit pour le rendre adorateur de son dieu. Samuel s'échappa de sa main et s'adressant au soleil, il dit : « Il ne m'est pas permis de t'adorer, ô Soleil, toi auquel Dieu a donné l'ordre d'apparaître aux yeux des hommes et de les éclairer. » Son maître qui l'entendit crut que le moine maudissait l'astre du jour, que ce dieu allait se retourner contre eux, ne plus réapparaître sur leur terre et occasionner ainsi leur ruine ; il donna au pauvre Samuel des coups de courbache, tels que le sang du malheureux ruisselait à terre. Rien n'y fit. Une autre fois, il le suspendit à un arbre cinq jours et cinq nuits sans lui donner ni à manger ni à boire. Jean vint alors au secours de Samuel, il sut intéresser à son sort quelques personnages de la tribu qui intercédèrent pour lui. Samuel passa deux semaines à se guérir de ses blessures. L'auteur de sa *Vie* le fait naturellement visiter par l'Ange du Seigneur qui l'encourage, et Samuel se consolait en récitant les paroles de l'Écriture applicables à sa position. Mais le diable qui avait déjà excité Zerkendes à convertir Samuel, lui donna un autre conseil plus méchant. Le diable n'eut sans doute point à intervenir et Zerkendes seul put parfaitement se dire que son esclave était improductif, qu'il fallait lui faire épouser une esclave négresse qui gardait les chèvres, qu'à eux deux ils mettraient au monde de petits

esclaves, ce qui serait tout profit pour le maître. Lorsque les deux esclaves rentrèrent l'un de paître ses chameaux, l'autre ses chèvres, Zerkendes les fit appeler et leur annonça sa résolution de les apparier. La négresse était maligne, très forte et trois hommes pouvaient à peine lever ce qu'elle portait allègrement sur son dos. Samuel n'accepta pas : « Je suis un moine, dit-il à son maître, j'ai revêtu le saint habit, je n'ai jamais connu de femme, car je suis vierge, et cette turpitude ne m'est pas licite. » Le maître lui répondit qu'il ferait sa volonté ou qu'il mourrait de sa main ; la propriété d'un esclave rendait licite au maître tout ce que le maître voulait en faire. Samuel répondit simplement : « Fais-moi ce que tu voudras, mais je préfère mourir plutôt que de trahir mon état. » En conséquence, Zerkendes l'attacha à un arbre derechef et lui fit souffrir tous les tourments que son épaisse cervelle put inventer : c'était, ce semble, un être très borné qui se laissait prendre tout entier à son idée du moment. On peut bien penser qu'un pareil spectacle attirait tous les habitants du village, avides de voir souffrir un homme et peu habitués sans doute à trouver des esclaves aussi tenaces. Parmi eux se trouvait un vieillard futé — c'est naturellement le diable, d'après l'auteur de la *Vie* de Samuel — il avait de l'expérience et il fit voir à Zerkendes que pendre son esclave à un arbre n'était pas le moyen d'en profiter ainsi qu'il le voulait faire : il était bien plus simple de lier le moine et la négresse à la même chaîne, de sorte que l'un ne pourrait pas faire un pas sans que l'autre le suivît; de la sorte, par la présence continuelle de la femme ardente, l'homme serait échauffé malgré lui, et le reste viendrait tout naturellement; pour preuve, il apportait l'exemple de son père qui avait fait de la sorte et avait complètement réussi. Zerkendes fut ravi de ce conseil et se hâta de le mettre à exécution. Samuel encore tout meurtri fut attaché main à main avec la négresse. Il ne pouvait courir et souvent le besoin était de courir après les chèvres et les moutons; la négresse s'irritait contre lui, lui faisait entendre de dures paroles et Samuel fut tout troublé, si bien qu'il appela à son secours toutes les paroles des Psaumes qu'il se rappelait à

cette occasion [1]. L'Ange du Seigneur lui apparut encore, dit l'auteur de sa *Vie*, et lui annonça que la fin de ses maux approchait. Elle lui vint de la superstition de ces Barbares. Depuis douze ans, un boiteux passait sa vie à mendier assis : Samuel le fit marcher. Le miraculé n'eut rien de plus pressé que d'aller publier dans le village sa guérison. Une femme, qui portait un petit enfant de six ans, sourde et percluse de ses mains, l'entendit; elle vint avec ses voisins pour admirer les chaînes que Samuel avait aux mains; l'enfant l'embrassa par derrière; Samuel se retournant lui donna une petite tape sur l'oreille en disant : « Que mon Seigneur Jésus le Christ te donne la guérison, ô race de Canaan. » Alors, quand on vit ces cures merveilleuses, on lui enleva ses chaînes ; ce fut à qui deviendrait le bénéficiaire des miracles parmi les affligés; la négresse devint elle-même lépreuse et boiteuse. Il est plus que probable, presque certain, que les guérisons n'eurent pas lieu; mais sans doute Samuel connaissait des remèdes empiriques usités en Égypte et il les appliqua avec plus ou moins de chance. Ce qu'il fit suffit pour lui attirer aux yeux des grossiers habitants de l'oasis où il se trouvait une réputation de magicien consommé. Les notables de l'endroit se réunirent et parlèrent ensemble : « S'il guérit les sourds et les boiteux, s'il envoie des maladies sur cette esclave qui lui disait de mauvaises paroles, il pourra faire du mal à tout notre pays. Envoyons-le dans son pays et désormais nous n'en prendrons aucun esclave, car leur Dieu est plus grand que notre dieu. » Samuel ne fut pas renvoyé en Égypte à la suite de ce palabre, mais Zerkendes le désattacha de la négresse, le conduisit dans sa maison avec honneur, et de ce jour il ne le maltraita plus. Samuel allait paître les chameaux où et quand il voulait. La négresse elle-même, touchée par ce changement de fortune, se jeta à ses pieds et lui demanda pardon. Samuel ne pouvait faire moins que de la guérir. Aussi toute la maison de Zerkendes disait : « C'est un homme céleste qui est descendu sur terre ! » et c'était une raison de plus pour son maître de le garder près de lui par une étrange inconséquence.

1) Il n'y a pas moins de huit passages de Psaumes cités ici par la version éthiopienne.

Sur ces entrefaites, la femme de Zerkendes tomba malade. De suite on mit en œuvre toutes les pratiques fétichistes en usage chez les habitants du village : on la transporta sur une colline, afin que le soleil levant la frappât de ses rayons et la guérît; mais les rayons de l'astre du jour ne lui apportèrent aucun soulagement. Elle appela alors son mari et lui demanda d'envoyer aux champs chercher Samuel. Zerkendes lui dit : « Nous craignons le roi et surtout le soleil : il peut se tourner contre nous et nous envoyer de grands malheurs ! » Enfin il envoya chercher le thaumaturge prétendu. Dès qu'il fut arrivé, la femme lui dit : « Bonne soit ton arrivée, Samuel, homme céleste ! secours-moi et guéris-moi comme tu as guéri le sourd et le boiteux. » Les assistants se joignirent à elle pour supplier le moine guérisseur. Samuel ne résista pas, il lui laissa prendre sa main qu'elle plaça sur sa tête et sur son cou, pendant qu'il disait : « Que mon Seigneur Jésus le Christ te guérisse de ta douleur. » Et elle fut aussitôt guérie. Son mari, dans sa stupeur et sa joie, s'écria : « Dieu est un, et nul autre dieu ne l'a guéri ! » Il demanda à Samuel de lui pardonner, et sa femme le suppliait de lui rendre la liberté ; mais Zerkendes, voyant que tous les biens lui étaient venus par son esclave, prétendait bien le garder pour en être comblé. Il n'avait pas de fils : il demanda au moine de lui en faire avoir un, lui jurant de le renvoyer alors en son pays. Samuel lui dit : « Crois-tu que je puis te faire avoir un fils ? — Oui, dit Zerkendes. — Eh ! bien qu'il te soit fait comme tu crois. » Effectivement la femme devint enceinte, et, à ce nouveau prodige, la vénération pour Samuel s'accrut encore : on se plaçait sur son passage afin que son ombre tombât sur les malades, comme autrefois il arriva pour les apôtres Pierre et Paul [1]. A la naissance de son fils, Zerkendes tint sa promesse avec une grande joie : « Va dans ton pays, dit-il à son ancien esclave ; ou si tu veux rester ici, je te ferai mon héritier. » Samuel resta encore cinq semaines qu'il passa avec son collègue Jean. Ces derniers moments

1) L'auteur ou le traducteur éthiopien disent Pierre et Paul ; mais le texte des *Actes* dit bien Pierre et ne parle pas de Paul. Cette petite erreur est étonnante chez des hommes aussi au courant des Écritures

d'esclavage commun furent pénibles aux deux amis : « Va en ton pays, dit Jean à Samuel, et prie Dieu pour moi et il me délivrera. » Samuel donna alors à Jean les conseils que celui-ci lui avait donnés : « Comme on m'a fait, on te fera : on t'attachera avec une femme; mais garde-toi de la concupiscence de ce monde. Un Chalcédonien viendra en outre en ce lieu, on te tourmentera, on t'exilera encore plus loin, et, si tu persévères dans la foi droite, Dieu te délivrera et te fera rentrer au pays d'Égypte. » Cette prédiction devait reposer sur un fait qui n'est pas parvenu jusqu'à nous. Les deux moines esclaves se quittèrent en disant : « Si nous ne nous revoyons plus sur cette terre, nous espérons du moins nous revoir dans le royaume des cieux. » Samuel retourna alors vers Zerkendes, et lui dit : « Laisse-moi aller en mon pays. » Zerkendes fit les choses avec prodigalité ; il donna à Samuel des chamelles et de nombreuses provisions; il le fit conduire par des esclaves qui connaissaient le chemin. Les voyageurs mirent seize jours à parcourir la distance qui séparait l'oasis de l'Égypte : au bout de seize jours, parvenus à la frontière égyptienne, ils lui indiquèrent le chemin et rentrèrent dans le désert, craignant sans doute d'être pris par les Égyptiens et préférant leur oasis avec sa solitude. Ces renseignements nous montrent que très vraisemblablement l'oasis dans laquelle avait vécu Samuel comme esclave était cette oasis d'Ammon qu'une fantaisie d'Alexandre a rendu si célèbre, qui avait en effet un temple dédié à la divinité d'Amon-Rà et qui se trouve précisément à seize journées de marche de Medinet-el-Fayoum. C'est l'oasis connue aujourd'hui sous le nom d'Es-Syouah.

VI

Samuel, ayant mis le pied sur la terre d'Égypte, dans cette belle oasis du Fayoum qui est si fertile, dut respirer à l'aise et peu regretter les douceurs de l'esclavage dans l'oasis de Syouah. Il ne semble pas qu'il soit retourné à Qalamoun; mais il dut s'établir dans les environs. Son premier soin fut de se mettre hors de la portée des gens de Syouah, s'ils revenaient. Il trouva assez vite

ce qu'il cherchait. Son biographe dit que ce fut la Vierge Marie elle-même qui prit ce soin. Ce qu'il y a de remarquable dans ce dire, c'est la dévotion qu'avait Samuel pour la Vierge ; dans toute l'histoire du monachisme égyptien, je ne connais que deux faits où cette dévotion est mise en lumière, le premier dans la *Vie* de Schenoudi, le second dans celle de Samuel. Samuel est dit l'avoir vue en songe et en avoir reçu des assurances qui sont peu vraisemblables, comme celle-ci : « Les Barbares ne reviendront plus en Égypte parce que mon Fils a détruit les chemins qu'ils connaissent. » Hélas ! les Barbares sont revenus bien souvent en Égypte et toujours par les mêmes chemins, et cela pour une raison toute simple que l'on trouvera dans ce vieux proverbe : La faim met le loup hors du bois.

L'ascète était déjà entré dans la vieillesse lorsqu'il revint de captivité. Dans cette dernière phase de la vie, il semble avoir aimé les longs discours tels que les connaissait l'Égypte. Il aimait à avertir les frères qui s'étaient bien vite réunis près de lui[1] de ce que pouvait leur réserver le monde et la vie. La version éthiopienne lui met dans la bouche une longue exhortation que je me contente de rappeler parce qu'elle ne renferme aucun trait qui mérite d'échapper à l'oubli. On lui prête aussi une longue prophétie annonçant l'arrivée des Arabes en Égypte et leur conquête[2]. Peut-être la chose ne lui fut-elle pas difficile à prédire, car il ne dut mourir que fort peu de temps avant l'invasion arabe, si même il était mort, et, s'il ne la vit pas, il put entendre dans ses dernières années les pronostics qui présageaient ce fait qui eut une importance capitale sur l'avenir du peuple égyptien.

Le reste de sa vie s'écoula sans grand événement. Il jeûnait, priait, faisait l'ouvrage manuel auquel il était accoutumé, comme tous les moines le faisaient autour de lui. De temps en temps, il faisait quelque prodige, comme celui que rapporte son bio-

1) La version éthiopienne qui a seule conservé le souvenir de ce temps ne dit pas un seul mot du lieu où Samuel se retira après sa captivité : ce m'est une preuve qu'elle ne fut faite que par morceaux.

2) *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale*, n° 131, f. 72; 150, fol. 20; 205, fol. 196.

graphe [1], et à propos duquel cet auteur prend la peine d'apporter l'exemple d'Élisée pour justifier l'action de son héros Samuel. Un autre jour, il envoya des frères ramasser des roseaux pour leur ouvrage manuel. Les frères, selon la coutume, établirent une petite cahute près de l'endroit où ils travaillaient. Parmi eux se trouvaient deux jumeaux, l'un ayant nom Hatré, l'autre Hor [2]. Hatré tomba malade, si malade même qu'on ne put le ramener au couvent; le directeur de la petite troupe se contenta d'envoyer un exprès à Samuel pour lui annoncer cette grave nouvelle. Samuel se hâta d'envoyer trois frères qui, à leur arrivée, trouvèrent Hatré ne donnant plus signe de vie. Samuel s'était mis en prière de son côté et la Vierge Marie lui apparut pour l'assurer que rien de fâcheux n'arriverait à son moine. Cependant on était sur le point d'enterrer Hatré, lorsqu'il se réveilla de la mort, dit l'auteur; je dirai : lorsqu'il sortit d'un long évanouissement et reprit ses sens. Il raconta alors ce qui lui était arrivé dans l'autre monde, comment il avait été conduit dans une grande demeure lumineuse, qui lui fut dite être celle de Samuel, lorsqu'un grand personnage vint dire que son père le réclamait et c'est alors qu'il était revenu à la vie. Jamais les auteurs coptes n'ont été si prolixes dans les détails que lorsqu'ils parlent de l'autre monde : personne ne pouvait y aller voir et venir leur reprocher la fausseté de leurs trompeuses descriptions. Hatré ne vécut pas longtemps d'ailleurs : il n'était retourné à la vie que pour ne pas désobéir à son père Samuel qui lui avait défendu de mourir hors du couvent.

Samuel eut le pressentiment de sa mort. L'Ange du Seigneur lui apparut dans l'une de ses prières et lui apprit que

1) Je ne peux citer ce miracle prétendu, parce que le fragment copte ne nous a conservé que l'apologie du scribe et l'argument tiré de l'exemple d'Élisée.

2) M. Pereira a raison de dire à ce propos que ces deux moines ne pouvaient avoir vécu au temps de saint Antoine, comme l'a cru Zoega. Il a tort de croire à son tour que Hatré est l'abréviation copte du grec Andréas. Zoega avait raison de croire que le second nom était Hor, car un fragment copte de la Bibliothèque nationale nous a conservé ce nom. La version éthiopienne qui nomme les deux frères Jean et André est donc fautive. D'ailleurs Hatré est un mot copte qui signifie « un jumeau », ce qui est bien le cas. — Cf. *Vida do abba Samuel*, p. 164.

huit jours le séparaient seulement de sa fin. Il tomba malade. Les disciples accoururent pour recevoir ses dernières recommandations. Il les leur donna dans une copieuse exhortation qu'un fragment copte nous a conservée; il les incita naturellement au jeûne et à la prière, ces deux panacées de toutes les maladies humaines dans la vie de l'âme, selon les moines. Les disciples étaient alors au nombre de cent vingt. Six jours s'écoulèrent ainsi dans les entretiens spirituels qui constituèrent son testament. Le septième jour, au coucher du soleil, il perdit un moment connaissance. Les frères qui se trouvaient alors à ses côtés se lamentèrent en disant : « Pourquoi t'en vas-tu et nous laisses-tu? » L'un d'eux, nommé Jacob, se tenait à son côté, un autre, nommé Palladios, était de l'autre, comme les anciens tarichontes qui eux-mêmes avaient reçu leur position de la tradition religieuse que nous montrent les boîtes à momie. Samuel ouvrit les yeux après quelques moments : « Pourquoi pleurez-vous? dit-il. — Parce que tu t'en vas et nous laisses, répondirent les frères. — Mon Seigneur prendra soin de vous, » leur dit-il. Les frères lui demandèrent alors ce qui lui était arrivé pendant qu'il était sans connaissance : Samuel leur apprit qu'il avait vu la Vierge et qu'elle s'était montrée très satisfaite de son courage. Ce furent ses dernières paroles; il ouvrit la bouche et exhala son dernier souffle. Les assistants se jetèrent alors sur le corps du défunt, se lamentant, disant : « En vérité, ce jour nous rend orphelins! » Il y avait parmi eux un moine aveugle, nommé Abseldes[1] : depuis quatorze ans il habitait le couvent; il s'approcha du cadavre et recouvra la vue en prenant la main de Samuel et en la portant à ses yeux. Il se mit ensuite à lire le livre du prophète Jérémie. C'est du moins ce qu'affirme le biographe de Samuel avec une foi qui n'a d'égale que sa naïveté. On célébra ensuite le sacrifice de la messe, on communia, puis on enterra le vieil ascète. La douleur fut grande pendant sept jours, puis le monastère reprit sa vie accoutumée; le flot de la vie survenait effaçant sous son passage le souvenir de ce qui était passé. Sa-

1) Ce mot est sans doute une leçon fautive de l'éthiopien pour le nom de Basilides.

muel était alors en possession d'une place de choix dans le royaume du Seigneur, dans ces jardins merveilleux auxquels les Égyptiens pensaient toujours comme à un séjour enchanteur, dont ils se sont plu à décrire les félicités, comme s'ils les eussent réellement goûtées. Heureuses gens qui pouvaient ainsi trouver dans un bonheur imaginaire la consolation de la vie présente!

*
* *

Telle fut la vie de Samuel. Elle n'est pas fertile en événements : sauf trois ou quatre exceptions, elle ne contient même pas de péripéties extraordinaires, elle s'écoule doucement, uniformément dans le vague des occupations monacales et ne mériterait pas d'être connue, si ces trois ou quatre exceptions ne nous avaient permis d'abord d'expliquer ce personnage énigmatique jusqu'ici qui avait nom le Mouqôqis et, d'autre part, de saisir sur le vif l'une des occurrences assez fréquentes pour les moines qui vivaient dans les montagnes libyques près des endroits vers lesquels les nomades du désert étaient attirés depuis de longues générations et dont les auteurs classiques n'ont guère connu que le nom. Certes la vie ne fut pas clémente pour Samuel, à tout prendre : si sa jeunesse et son adolescence s'écoulèrent dans le calme et la paix, son âge mûr et sa vieillesse lui réservaient des jours peu agréables, car je crois que personne ne peut envier d'être battu comme il le fut, d'avoir un œil arraché de l'orbite, d'être emmené en captivité à seize journées de marche dans le désert, quoique le pauvre Samuel soit sorti vainqueur de toutes ces épreuves. Ce qu'il y a de profondément intéressant dans le récit de son existence, c'est de pouvoir suivre jusqu'à la fin le développement des causes premières qui agissent durant toute la vie de Samuel. S'il fût né dans une ville plus civilisée de l'Égypte, s'il eût passé une jeunesse moins solitaire, plus active, plus dépendante des relations de la vie sociale, sans aucun doute il eût eu plus de flexibilité dans le caractère et il n'eût pas en quelque sorte couru au devant des circonstances pénibles de sa vie, il ne se fût pas exalté dans ses pensées et ses actions et n'au-

rait pas acheté sa renommée au prix de douleurs atroces. Sans doute, il fut payé des traverses de sa vie, ou il crut l'être, c'est tout un, par la conscience qu'il avait été fidèle à une foi dont il ne comprenait point les subtilités et à des obligations qu'il s'était imposées pour la plus grande gloire de Dieu, comme si un Dieu pouvait demander à sa créature qu'il a créée pour le bonheur et le progrès, de se rendre malheureux et de descendre l'échelle des êtres, autant que c'est possible, pour le glorifier! A quoi pouvaient le mener de semblables actes? Certes, c'est une mince récompense que de se figurer que l'on aura une belle maison dans le royaume des cieux, même au milieu des jardins paradisiaques.

La Vie de Samuel offre encore un autre intérêt, celui de nous faire voir comment les agents du gouvernement byzantin entendaient la foi religieuse. Certes, on comprend après avoir lu des faits comme ceux-ci que les Égyptiens aient été poussés à la révolte et se soient jetés sous la domination des Arabes. Et cela pour l'importante question de savoir s'il y avait deux natures ou une seule dans la personne de Jésus-Christ! De semblables discussions métaphysiques n'étaient guère du ressort des pauvres moines qui vivaient au désert, et cependant ils s'offraient aux coups pour avoir le plaisir de ne pas penser comme leurs persécuteurs et de rester unis au patriarche d'Alexandrie qui ne pensait guère à eux. Les descendants des Égyptiens de cette époque peuvent être fiers de la révolte de leurs aïeux, ils en ont recueilli des fruits qu'ils ont eu le temps de savourer tout à leur aise, et ces fruits ont dû paraître terriblement amers à leur délicatesse. Sans doute ils ont eu à souffrir des Grecs, mais que sont les persécutions grecques en comparaison des persécutions arabes? Presque rien. Il vaut toujours mieux, je crois, se trouver en présence d'un être civilisé que d'un sauvage fanatisé par des croyances qu'il regarde comme universellement vraies et par une soif insatiable de l'argent. Les Arabes, même à l'époque de ce qu'on appelle leur splendeur, n'ont été qu'une tribu de pillards incapables de se plier aux exigences de la civilisation, fiers de leur force brutale, cruels, n'ayant même pas cette générosité qu'on

leur reconnaît d'habitude d'après des descriptions trompeuses, n'accordant l'hospitalité que dans l'espoir de recevoir en échange des cadeaux qui vaudront dix fois et plus le mouton offert au voyageur. Partout où cette race stupide et barbare a passé elle a laissé les ruines les plus lamentables : elle a détruit en tout ou en partie les contrées de l'ancien monde où elle a pu s'établir ; l'Égypte n'est plus que l'ombre d'elle-même, l'Espagne n'aurait pas tardé à le devenir si le Cid et ses compagnons n'avaient réussi à chasser leurs oppresseurs. Ils ont tout usurpé, leur science, leur art, leur littérature elle-même ; ils n'ont en propre que leur langue grossière, brutale, sur laquelle leurs grammairiens ont ergoté à plaisir sans se comprendre eux-mêmes le plus souvent : tout le reste, ce sont les Syriens, et surtout les Égyptiens qui le leur ont donné. Leur entrée dans l'histoire marque une ère de rapines, de violences, de compétitions, de guerres, de fraudes et de meurtres vraiment extraordinaire ; de temps en temps, de cette nuit de crimes se lève un homme qu'ils parent du titre de justicier, uniquement parce qu'il ne s'est pas montré aussi cruel que ses voisins. Les Égyptiens l'apprirent à leurs dépens. On dit que Samuel à son lit de mort prédit la victoire finale des chrétiens sur les musulmans ; cette victoire s'est fait attendre bien longtemps et se fera attendre plus longtemps encore, car cette race a une vertu que n'ont pas les Égyptiens, la constance dans les bons comme les mauvais desseins, et si jamais les chrétiens parviennent à se mettre d'accord pour chasser les musulmans, ce ne seront pas les Égyptiens qui presque tous ont été convertis à l'islam par la crainte de leurs tyrans.

On a bien voulu chercher ici même les raisons de mes travaux, la pensée mère qui les dirige dans leur multiplicité et les réunit dans leur diversité. Sans doute, et cette monographie en sera une nouvelle preuve, je cherche à montrer que l'esprit de l'Égypte n'est pas mort avec l'empire égyptien et je pense bien l'avoir prouvé avec une certaine évidence. Mais ce n'est pas la seule raison qui me fait agir dans mes écrits. Je considère la manière dont on entend l'histoire comme étroite et bornée ; je la voudrais plus grande, plus large, s'attachant plus à ce qu'il faut connaître

de l'évolution historique et moins aux événements secondaires de cette évolution. Je ne regarde pas seulement l'Égypte et les Égyptiens ; ma pensée va plus loin et plus haut, elle vise l'humanité et l'homme. A quoi peut servir de savoir que tel ou tel Pharaon est né en tel jour, qu'il a tel autre jour fait massacrer des milliers d'hommes pour son avantage personnel ? C'est un bel avantage d'avoir découvert le nom d'un nouveau tyran du genre humain ! Les mouvements des peuples, les traités intervenus entre eux ou leurs représentants pour le partage des terres peuvent importer davantage ; mais ils ne forment encore qu'une très minime partie de l'intérêt que l'homme peut avoir à connaître son passé. L'histoire telle qu'on l'entend à l'heure actuelle ne peut guère servir que comme une pièce anatomique, un squelette sur lequel viendront s'ajouter les nerfs, les tendons, les chairs et les téguments qui feront, avec le sang, de ce cadavre un corps vivant. Ce qui importe à l'humanité, c'est de connaître l'histoire de sa pensée sous toutes ses formes, pensée religieuse, pensée morale, pensée artistique, pensée industrielle, pensée légale, pensée commerciale, etc., de la voir se développer suivant des règles diverses quant à l'apparence, invariables quant au fond, de considérer la petitesse du commencement et la grandeur de l'heure actuelle, de démontrer comment le présent était contenu dans le passé, parce que le progrès se manifeste ainsi dans l'histoire et que le progrès est la condition de la persistance de la race humaine dans notre univers. Or, je le demande à tout homme de bonne foi, à quoi peut-il servir en cet ordre d'idées de savoir que Louis XIV, par exemple, est né en 1638 plutôt qu'en 1639, qu'Alexandre le Grand est mort en 323 plutôt qu'en 324 avant notre ère. La chronologie a bien de l'utilité cependant, mais non en des niaiseries semblables ; elle doit servir à montrer par des dates le progrès lent et continu de l'intelligence humaine. L'histoire de la civilisation seule est vraie, et non pas l'histoire de rois, d'empereurs ou de tyrans qui n'ont été le plus souvent que des gens ayant intérêt à contrecarrer l'expansion des idées civilisatrices et progressives. C'est ce qu'il importerait le plus de faire entrer dans la cervelle de l'enfant, et non les interminables

listes de ceux qui se sont attribués la royauté ou le gouvernement de la race humaine.

Eh ! bien, dans ce genre d'idées je crois que les études que je poursuis sur l'Égypte chrétienne ont un très grand intérêt pour l'histoire de la pensée humaine, car elles montrent bien quelles furent les idées de l'Égypte sur nombre de points pour lesquels l'histoire officielle ne donne aucun détail. Pour la question du monachisme en particulier, elles montreront à qui voudra voir comment cette maladie contagieuse a lentement consumé les forces d'une des populations les plus vigoureuses de la terre. On y pourra voir aussi comment réussissent ceux qui tentent de violenter la conscience populaire. Sans doute ce sont là des points qui ne manquent pas d'importance, mais que l'on pourrait tout aussi bien retrouver ailleurs ; je suis loin de le nier, mais j'ai bien le droit de le faire observer sur un terrain où j'ai quelque connaissance. Je peux, tout comme Samuel, me faire illusion sur l'importance de ces études, comme il s'illusionnait sur la valeur des actes de vertu qu'il pratiquait ; toutefois, je ne peux m'empêcher de sentir que j'ai sous les pieds un terrain solide, que peut-être les constructions qu'on y édifie à l'heure actuelle tomberont en ruines, mais qu'elles resteront inébranlables dans leur fondement, car ce fondement est une assise de progrès, et j'ai la plus grande confiance dans le progrès futur de l'humanité. Modeste travailleur, je m'efforce d'apporter ma pierre à ces constructions nouvelles ; je continuerai sans doute, quelque jugement que l'on porte sur mon œuvre, car, en mon âme et conscience, je crois mieux servir les intérêts de l'humanité que ceux qui retracent à l'esprit de l'homme abusé l'histoire des crimes dont il pâtit autrefois et qui n'ont aucunement l'intention de le prémunir contre le retour de pareils forfaits.

E. Amélineau.

UNE

NOUVELLE BIOGRAPHIE DE MOHAMMED

HUBERT GRIMME, *Mohammed. I. Das Leben nach den Quellen.* — Munster, Aschendorff, 1892.

I

LES ANCIENNES BIOGRAPHIES

Avant d'entreprendre l'examen de l'ouvrage à plusieurs égards original, dont le titre figure en tête de cet article, je désire rappeler quelques observations que j'ai déjà partiellement exprimées en hollandais dans un article sur l'Islam [1].

Il y a environ deux siècles et demi un orientaliste connu [2] ne croyait pas pouvoir publier un exposé de la doctrine mohamétane, sans plaider longuement dans sa préface les circonstances atténuantes. Il s'estimait heureux de pouvoir citer des personnages célèbres qui n'avaient pas dédaigné de jeter un regard sur un pareil sujet et il éprouvait le besoin de se justifier, en se réclamant de savants contemporains qui l'avaient encouragé dans son entreprise. Hottinger, — car c'est de lui qu'il s'agit — mentionne entre autres une lettre de C. L'Empereur, professeur à Leyde, dans laquelle celui-ci conjure Breitinger « per viscera Jesu Christi » d'aider le jeune homme à compléter ses études sur la religion des mohamétans qui, jusqu'à présent, a été traitée d'une façon insensée.

L'Empereur espérait surtout retirer de ces études une intelligence plus complète des Écritures saintes chrétiennes, grâce à une

1) Dans la Revue le *Gids* (Amsterdam, Kampen), année 1886.

2) J. H. Hottinger, *Historia orientalis*, Zurich, 1651 (2e édit., 1660).

connaissance plus étendue des mœurs et des usages de l'Orient. Hottinger lui-même avait en vue non seulement les progrès de l'exégèse, de l'apologétique ou de l'histoire générale. Dans son *Historia orientalis* il poursuivait encore deux autres fins. Les catholiques romains, dans la controverse contre le protestantisme, cherchaient parfois à rendre suspecte la doctrine réformée en la comparant à la doctrine musulmane ; c'est ce reproche de « cryptomohamétisme » qu'il entend rétorquer « talionis lege » à l'adresse des catholiques et il ne consacre pas moins d'un chapitre entier (ch. VI) à démontrer que les arguments de Bellarmin pour la défense de la doctrine de l'Église sont copiés de la dogmatique musulmane. En second lieu, à cause des signes des temps, il ne désire pas moins qu'autrefois Bibliander contribuer par sa réfutation du Qorân « in oppugnationem Mahometanae perfidiae et Turcici regni ». Dans l'Europe de cette époque le nom turc était redouté ; on savait quelle part avait la religion dans la conservation de la puissance temporelle turque ; l'intérêt politique assurait ainsi à l'ouvrage de Hottinger un cercle plus étendu de lecteurs. Malgré tout, on n'en rencontre pas moins à chaque instant dans son récit les traces des scrupules qu'un savant éprouvait alors, à explorer sérieusement un domaine que la très grande majorité de ses confrères considérait comme dénué d'intérêt ou plein d'absurdités. Toutes les fois, notamment, où il se voit obligé de dire quelque bien de Mohammed ou de ses sectateurs, il ne manque pas de se prémunir contre les inconvénients qui pourraient en résulter pour lui, en y joignant une série d'injures. Il ne cite guère le nom du faux prophète sans y ajouter des expressions comme celle-ci : « ad cujus profecto mentionem inhorrescere nobis debet animus. »

Le savant abbé Maracci, qui publia en 1698, à Padoue, une traduction latine du Qorân avec une abondante réfutation, ne se croyait pas moins tenu que Hottinger de ne mentionner le nom de Mohammed qu'en frémissant, et le Dr Prideaux, dont la *Vie de Mahomet* parut la même année à Amsterdam, ne se montrait ni moins indigné, ni moins frémissant, lorsqu'il présentait cette biographie « aux incrédules, aux athées, aux déistes et aux liber-

tins » comme un miroir où se dessinait leur propre image.

Tout autre déjà est le caractère de l'excellent petit livre que H. Reland, professeur à Utrecht, fit paraître au commencement du XVIII[e] siècle sous le titre : *De religione Mohammedica*[1]. La courte dédicace à son frère, P. Reland, et la longue préface, encore bonne à lire aujourd'hui, montrent comment ce savant fut poussé par l'amour de la vérité et par le sens de la justice historique à tracer un portrait fidèle de l'Islam. Est-il admissible, demande-t-il à son frère, qu'une religion aussi absurde que l'Islam tel que nous le décrivent les auteurs chrétiens, ait pu trouver des millions d'adhérents ? Laissons les musulmans nous décrire eux-mêmes leur religion. De même, en effet, que les doctrines juives et chrétiennes sont défigurées par les païens, les doctrines protestantes par les catholiques, de même aucune religion ne peut être reconstituée d'après les descriptions de ses adversaires. Nous sommes tous des hommes, ajoute-t-il, c'est-à-dire des êtres faillibles et qui se laissent gouverner mainte fois, plus qu'il ne conviendrait, par leurs passions, surtout lorsqu'il s'agit de questions religieuses[2].

Des lecteurs malveillants pourront mettre en doute que l'auteur soit bien pensant. Il repousse énergiquement toute accusation de ce genre. Pour lui, la cause de la vérité ne peut être servie réellement que par une controverse honnête. Aucune religion, déclare Reland, n'a été calomniée plus que l'Islam, et cependant l'abbé Maracci déjà, constatant la conversion de nombreux juifs et chrétiens à l'islamisme, n'a-t-il pas expliqué ce phénomène étrange en affirmant que les mohamétans ont emprunté au christianisme bien des choses « quae naturae legi ac lumini consentanea videntur » ? Il est d'ailleurs nécessaire de ne pas combattre l'Islam sans le bien connaître ; l'opportunité de cette polémique éclairée s'accroît chaque jour, à cause des relations toujours plus étendues des Européens avec les musul-

1) *H. Relandi de religione Mohammedica libri duo.* Utrecht, 1704 (2[e] édit., 1711).

2) « Homines sumus et erroribus obnoxii, qui ab motibus animi, praecipue quum de sacris agitur, abripimur saepenumero ultra quam oportet. »

mans de Turquie, d'Afrique, de Syrie, de Perse, des Indes néerlandaises, où malheureusement beaucoup de chrétiens couvrent de honte le nom chrétien. A ses yeux, il y a beaucoup plus de chances de gagner des musulmans à la vraie foi en se montrant bienveillant à leur égard dans les discussions religieuses qu'en les calomniant sottement; il voudrait surtout que les chrétiens en Orient ne vécussent pas de telle façon qu'un Turc, soupçonné par ses coreligionnaires de mensonge ou de duperie, puisse riposter, ainsi qu'il arrive trop fréquemment : « Me prends-tu donc pour un chrétien » (putasne me Christianum esse?)

Une connaissance plus exacte de l'Islam et de ses adhérents, — ainsi continue-t-il, — substituera à notre sot orgueil un sentiment de reconnaissance envers Dieu qui, dans sa grâce, nous a donné gratuitement le christianisme; car s'il s'était agi de le mériter, les mohamétans eussent pu bien souvent présenter une plus haute dose de vertus. Reland, il est vrai, comme beaucoup d'autres après lui, se croit cependant encore obligé de mettre expressément ses lecteurs en garde contre une interprétation erronée de ses paroles, quand, par exemple, au cours de son ouvrage, il parle du « prophète » Mohammed. Il tient avant tout à ce qu'on ne le soupçonne pas de vouloir réhabiliter la religion mohamétane. Il déclare qu'il l'exècre (« quam obsecror »). Il veut simplement qu'elle soit connue, non méconnue.

Si, malgré lui, on veut conserver les fables absurdes qui ont généralement cours au sujet des Turcs, qu'on le fasse ! Reland ne nourrit pas d'illusions. Il fait chaque jour davantage l'expérience « que le monde veut être trompé et qu'il est gouverné par les préjugés »[1].

La réaction contre des savants tels que Maracci et le Dr Prideaux éclata bientôt d'une façon beaucoup plus violente et de manière à dépasser les bornes. En 1730 parut à Londres la *Vie de Mahomet*, laissée inachevée par le comte de Boulainvilliers, ouvrage dans lequel le fondateur de l'Islam est glorifié comme un sage et sa religion placée à beaucoup d'égards au-dessus du

1)... « qui quotidie magis magisque experior, mundum decipi velle et praeconceptis opinionibus regi. »

christianisme vulgaire. Le comte de Boulainvilliers s'élève contre ceux qui traitent outrageusement Mohammed d'« imposteur malin » et s'avance jusqu'à prétendre que « tout ce qu'il a dit est vrai, par rapport aux dogmes essentiels à la religion, mais il n'a pas dit tout ce qui est vrai; et c'est en cela seul que notre religion diffère de la sienne! »

Ce n'est pas le pur amour de la vérité et de la justice qui a poussé l'auteur à chanter ainsi les louanges pompeuses du Prophète de La Mecque sur des données en grande partie imaginaires. Lui-même, en effet, ne savait pas l'arabe. Il ne pouvait donc se renseigner que de seconde main et les matériaux dont il disposait à cet effet étaient encore de peu de valeur. On lit entre les lignes la cause qui lui tenait à cœur. A l'aide des quelques écrits européens qui traitaient de Mohammed, il s'est forgé un prophète selon son cœur. Il voit en lui le civilisateur de son peuple, l'introducteur d'une religion rationnelle et il signale avec un secret plaisir que Mohammed, tout en respectant la dévotion des ermites et des moines, « condamnait avec la dernière rigueur tout le clergé séculier à la mort ou à l'abjuration formelle de sa religion et de son culte. » Aussi les lecteurs ne manquèrent-ils pas, en son temps, à ce roman anti-clérical, ainsi qu'en témoigne une lettre de l'éditeur Coderc au professeur Gagnier, d'Oxford, où nous lisons ceci : « Il mêle son Histoire de plusieurs réflexions politiques et qui, par leur nouveauté et leur hardiesse, ne manquent pas d'être très bien reçues[1]. »

Ces réflexions nouvelles et hardies parurent, au contraire, fort dangereuses à Jean Gagnier. Dans la *Vie de Mahomet* que celui-ci fit paraître peu après, il s'explique longuement à cet égard. Déjà en 1723 Gagnier avait traduit en latin une biographie arabe, relativement moderne, du fondateur de l'Islam. Après la publication du comte de Boulainvilliers il se crut obligé de faire connaître d'une façon impartiale, d'après les sources dont il disposait, ce que les Mohamétans racontent de leur Prophète, afin de garder un juste milieu entre le zèle jaloux des Maracci ou des

1) Dès 1731 une seconde édition parut chez Pierre Humbert, à Amsterdam.

Prideaux et les ridicules exaltations auxquelles se livrait le sieur de Boulainvilliers [1].

Malheureusement la Préface déjà montre ce qu'il faut penser de l'impartialité de Gagnier. Il y parle de Mohammed comme du « plus scélérat de tous les hommes et le plus mortel ennemi de Dieu. » L'ouvrage du comte de Boulainvilliers lui paraît être digne du bûcher. Il en considère la publication comme un grand mal. « Il faut tâcher d'y appliquer un remède, » s'écrie-t-il. Ainsi pour Gagnier l'enquête historique n'est qu'un moyen de conjurer un danger auquel est exposée la vie spirituelle de ses contemporains.

Sale, le premier, dans le *Preliminary discourse* de sa traduction du Qorân, s'efforça de faire prévaloir une appréciation équitable de Mohammed. Il avait pris pour devise les paroles de saint Augustin : « Nulla falsa doctrina est quæ non aliquid veri permisceat. » Mais il ne réussit pas à dissiper les préjugés régnants. Pendant longtemps encore Mohammed fut qualifié d'imposteur jusque dans les milieux où il ne pouvait pas être question de zèle pour la défense du christianisme.

Voltaire écrivit sa tragédie *Mahomet ou le Fanatisme* sans se préoccuper de la réalité historique. Il était convaincu lui-même que cette œuvre d'imagination était en contradiction avec l'histoire. Dans sa *Lettre au roi de Prusse sur la tragédie de « Mahomet »* (20 janvier 1742) il dit n'avoir été mu que par « l'amour du genre humain et l'horreur du fanatisme. » Il voulait présenter au public un Tartuffe les armes à la main et croyait pouvoir prêter ce rôle à Mohammed. Si l'on objecte que ce prophète n'était pourtant pas si mauvais, Voltaire réplique : « Mais quiconque fait la guerre à son pays, et ose la faire au nom de Dieu n'est-il pas capable de tout? » Peut-être ce jugement si défavorable fut-il corroboré par l'aversion que lui inspira une rapide lecture du Qorân, « ce livre inintelligible qui fait frémir le sens commun à chaque page. » Mais il n'aurait certainement pas choisi ce personnage pour incarner les horreurs du fanatisme, si l'opinion

1) *Préface*, p. LII, ed., de 1748 publiée par les frères Wetstein et Smith.

générale n'avait admis que Mohammed était le représentant par excellence du zèle fanatique et des tromperies sacerdotales.

Les avis sur l'œuvre de Mohammed étaient donc nombreux en Europe, mais le véritable sens historique, tel que le possèdent les meilleurs érudits de notre temps, manquait encore complètement. Lorsque le professeur Weil fit paraître sa biographie de Mohammed en 1843[1], il pouvait dire à juste titre dans sa préface que le dernier de ses précurseurs dont l'œuvre eût une valeur personnelle, était ce Gagnier qui avait écrit un siècle et plus avant lui.

L'histoire des biographies de Mohammed nous enseigne ainsi une fois de plus que les recherches historiques sont condamnées à demeurer stériles, tant qu'elles sont mises au service de n'importe quelle théorie ou thèse préconçue. *Non scholae, sed vitae*, dit-on avec raison. Mais n'est-ce pas interpréter cette précieuse sentence d'une façon abusive que d'en conclure que la science doit viser directement un but pratique? C'est justement cette poursuite d'un but tracé d'avance, en dehors d'elle, qui en fausse le mécanisme. L'utilité pratique elle-même sera d'autant plus grande que l'on aura davantage cultivé la science pour elle-même. Ceux-là mêmes qui, comme l'excellent Reland, s'étaient élevés jusqu'à un haut degré d'impartialité, s'étaient bornés à rechercher ce que les mohamétans enseignaient au sujet de leur religion et de son fondateur et à y joindre une critique fondée sur leurs propres croyances.

Weil fit faire un grand pas à ces études, en s'efforçant de tracer un tableau plus historique des origines de l'Islam d'après des documents meilleurs et plus nombreux que ceux de ses prédécesseurs. Durant les cinquante ans qui se sont écoulés depuis l'apparition de son ouvrage, les études orientales ont fait des progrès gigantesques, mais cela ne diminue en rien le mérite d'avoir le premier institué une enquête historique et critique désintéressée sur un sujet de cet ordre. La conclusion à laquelle Weil s'arrête est, somme toute, favorable à Mohammed... « so mag

1) *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre*, Stuttgart, 1843.

er doch, insofern er die schönsten Lehren des Alten und Neuen Testaments unter ein Volk verpflanzte das von keinem Sonnenstrahl des Glaubens erleuchtet war, auch in den Augen der Nicht-Muhammedaner als *Gesandter Gottes* angesehen werden.»

Le monde savant, dès lors, penchait de plus en plus vers une appréciation analogue. On peut s'en assurer en lisant, de Caussin de Perceval, l'*Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane*. L'indépendance de l'auteur à l'égard de la science allemande est garantie par son ignorance de la langue allemande. Voici ce que nous lisons dans sa Préface : « Ce ne serait pas rendre justice à Mahomet que de ne voir en lui autre chose qu'un habile imposteur, un ambitieux de génie; c'était avant tout un homme persuadé qu'il était appelé à tirer de l'erreur sa nation et à la régénérer. »

Les sources dont ces auteurs pouvaient disposer étaient abondantes par comparaison avec celles de leurs prédécesseurs, mais bien moins nombreuses que celles qui ont été rendues accessibles pendant les vingt ou trente années suivantes. De plus, il y avait d'importantes lacunes dans la méthode de leurs recherches. Weil et Caussin de Perceval savaient aussi bien que leurs prédécesseurs combien les traditions arabes sont fréquemment altérées pour des raisons dogmatiques ou par esprit de parti, et ils triaient avec plus d'intelligence qu'auparavant le bon et le mauvais grain. Mais ils n'avaient pas suffisamment observé que la biographie de Mohammed, du moins celle qui émane des sectateurs de l'Islam, s'est développée et transformée dans la même mesure que la religion mohamétane elle-même, que par conséquent une appréciation exacte des sources ne peut être fondée que sur une étude approfondie de l'histoire ecclésiastique musulmane. Leur critique est encore trop celle du bon sens ; elle n'est pas assez fondée sur l'histoire elle-même.

De plus, à leur époque encore, on ne sentait pas suffisamment la différence entre la « doctrine de Mohammed » et l' « Islam » qui en est sorti. Autrement on aurait parlé plutôt de la *religion* de Mohammed que de sa *doctrine* (*Lehre*), et l'on n'aurait admis

comme témoignage de cette religion que le Qorân, interprété historiquement avec l'aide de la plus ancienne tradition. Au contraire, on utilisait pêle-mêle le vieux et le neuf et Mohammed était loué ou blâmé pour des choses auxquelles il n'avait jamais songé.

La vraie voie fut ouverte, peu de temps après, aux environs de 1860, dans les ouvrages à peu près contemporains et excellents chacun dans son genre, de Nöldeke, de Muir et de Sprenger. Muir, en dépit de son orthodoxie anglaise, n'a pu s'empêcher de se laisser gagner au cours de son étude par une certaine sympathie pour l'homme qui lui apparaissait comme la victime de Satan, et quoiqu'il ne disposât pas, à beaucoup près, des matériaux nécessaires à une véritable biographie, son ouvrage n'en contient pas moins une série de recherches critiques d'une valeur durable.

Le *Leben und Lehre des Mohammed* de Sprenger dénote déjà par l'énoncé du titre que l'auteur n'a pas tenu suffisamment compte de la différence signalée ci-dessus entre la religion de Mohammed et l'Islam. Les mérites de premier ordre de Sprenger ont été souvent mis en lumière. Seul Wellhausen a donné une appréciation vraiment critique de son œuvre [1]. Ce qu'il y a de plus curieux, c'est que Sprenger lui-même commet une faute pour laquelle il a fort spirituellement repris les autres. Après avoir résumé les jugements les plus répandus sur Mohammed, il conclut : « In Deutschland hat man das Wort Prophet aller Bedeutung beraubt und dann behauptet er sei ein Prophet gewesen. Wenn man das Wort Hans oder Berg demselben Process unterwirft, kann man mit ebenso vielem Recht sagen, Mohammed war ein Hans oder Berg [2]. » — Or, que fait-il lui-même ? Quand on lit les trois volumes de Sprenger, que l'on en écarte la partie très importante qui n'a rien à faire avec le sujet annoncé dans le titre et que l'on cherche dans ce qui reste une réponse à la question : « Qu'est-ce qu'était Mohammed ? », on trouve ceci : « Il était un homme hystérique. » Laissons-là, pour l'instant, la

1) *Mohammed in Medina*, Berlin, 1882, p. 20 et suiv.

2) *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, 2e éd., t. I, Préface, p. IX.

faiblesse des données sur lesquelles se fonde le diagnostic. On reconnaîtra bien que la valeur particulière de Mohammed doit avoir consisté en ce qui le distinguait des autres hystériques et non dans l'état maladif qu'il avait en commun avec eux. Sprenger rapporte ce qu'il y a d'original chez Mohammed, en partie à d'autres personnes, en partie aux circonstances. Il se rend ainsi coupable de ce qu'il reproche aux autres ; à la place d'une explication, il ne nous donne qu'un mot. Cette superstition des mots joue encore un rôle regrettable. Il vaut mieux se borner à appeler le fondateur de l'Islam tout simplement Mohammed. Toute autre dénomination vise à le ranger avec d'autres sous une même catégorie, alors qu'il est justement unique en son genre.

La *Geschichte des Qorans* de Nöldeke satisfait au contraire à toutes les exigences de la science. C'est un livre indispensable pour ceux qui étudient l'Islam. Toutefois, il est d'un usage pénible pour quiconque n'est pas orientaliste. Le *Leben Mohammeds* du même auteur, court et populaire, est certainement le meilleur ouvrage dans ce genre, mais il s'en faut qu'il épuise la biographie du Prophète.

Depuis que Muir, Sprenger et Nöldeke ont ouvert la bonne voie, il n'a plus été publié sur la vie de Mohammed d'ouvrage ayant une valeur originale. Un grand nombre d'écrivains ont, il est vrai, pillé plus ou moins judicieusement les ouvrages de ces savants et présenté au public, sous forme d'innombrables monographies, le produit de leur dépouillement, soit sans y rien changer, soit — ce qui est parfois pire — en y ajoutant de leur propre fond. Ces livres et ces dissertations étaient destinés, tantôt à satisfaire le goût croissant du public pour l'extraordinaire dans le domaine religieux comme partout ailleurs, tantôt à éclairer ce que l'on appelle les « questions orientales » en montrant le rôle de l'Islam.

Depuis la publication des ouvrages cités l'accroissement des matériaux utilisables pour la biographie du Prophète a été continu. D'importants textes arabes en grand nombre ont été rendus plus généralement accessibles par l'imprimerie. Parmi les ou-

vrages de savants européens il suffira de rappeler les *Muhammedanische Studien* de Goldziher et les *Skizzen und Vorarbeitein* de Wellhausen. Quiconque, pour une raison ou une autre, se sent porté à publier une nouvelle vie de Mohammed, peut donc aujourd'hui ne pas se borner à envisager de vieilles choses sous un angle nouveau, mais encore ajouter du nouveau à ce que ses prédécesseurs ont fourni.

II

MOHAMMED A-T-IL PRÊCHÉ UNE RELIGION? — SES PREMIERS RAPPORTS AVEC LE JUDAÏSME ET LE CHRISTIANISME

Le livre du professeur Grimme fait partie d'une collection destinée au grand public, les *Darstellungen aus dem Gebiete der nicht-christlichen Religionsgeschichte*. Dans des ouvrages de ce genre on ne s'attend pas à des points de vue nouveau ou à des découvertes, mais lorsqu'il y en a, on les apprécie d'autant plus. Dès le titre les mots « nach den Quellen » font supposer que le Dr Grimme a voulu offrir à ses lecteurs une œuvre originale, et la lecture des 164 pages qu'il consacre à la vie de Mohammed, surtout au début, confirme pleinement cette supposition. Il y présente des observations entièrement neuves, qui frapperont tout homme compétent, même si elles ne parviennent pas à le convaincre. Il n'est pas sans péril de publier des résultats nouveaux de la science dans des ouvrages de cette nature. Étant données les proportions et la destination de l'œuvre, il est clair que l'auteur ne peut pas donner, à proprement parler, une étude des sources qui mette les hommes du métier à même de contrôler ses assertions. Pour ne pas se perdre dans les développements et pour être universellement compréhensible il doit procéder surtout par affirmations. Si elles ne s'éloignent pas trop de ce qui est admis, il n'y pas grand mal; mais lorsqu'il s'agit de thèses vraiment nouvelles, l'inconvénient est grand.

La valeur de ces thèses mise à part, l'ouvrage du professeur

Grimme pâtit des conditions dans lesquelles il a été publié. Dans la Préface il parle en termes fort généraux de ses sources. Ce qu'il en dit revient en somme à ceci, que les principaux documents pour établir la vie de Mohammed sont : 1° le Qorân, qu'il faut étudier de très près et interpréter d'une façon indépendante ; 2° la plus ancienne tradition sacrée qu'il faut soumettre à une critique défiante. En vérité, cela n'est pas neuf ; tous les esprits compétents sont d'accord sur ce point et cela ne nous apprend pas grand'chose sur la méthode suivie par l'auteur. Les renvois aux sources arabes sont relativement rares, en dehors d'un nombre naturellement assez grand de citations du Qorân. On ne saisit pas toujours, pourquoi l'auteur appuie tantôt un fait connu d'une citation en note, tandis qu'ailleurs il énonce une idée neuve sans annotation justificative. Cependant on peut constater que les principaux écrits dignes d'être pris en considération en pareille matière ont été consultés. Bon nombre d'autres notes prouvent que M. Grimme connaît en grande partie ce que les savants européens ont écrit sur le sujet ; mais ici encore les citations manquent de méthode. Qu'il prenne à son compte leurs résultats, qu'il les corrige ou les combatte, le plus souvent ses prédécesseurs ne sont pas mentionnés, surtout lorsqu'il s'agit des problèmes importants que présente l'étude de la vie de Mohammed.

Laissons pour le moment de côté les autres observations qui peuvent contribuer à la caractéristique du livre de M. Grimme, pour signaler tout de suite, quitte à y revenir plus tard, la thèse la plus originale de son œuvre. D'après lui, ce que Mohammed a prêché à ses compatriotes, ce n'était pas, à proprement parler, une *religion*, mais une sorte de *socialisme*.

Tous les biographes européens de Mohammed, jusqu'à présent, pour autant qu'ils sont connus, ont pensé que vers l'âge de quarante ans il se sentit poussé, — pour quelque raison que ce soit, — à prêcher à ses compatriotes une religion. L'un pouvait avoir eu l'impression que cette religion n'était qu'un prétexte et un moyen pour acquérir de la puissance ; — il n'en partait pas moins du fait qu'en apparence Mohammed s'était présenté comme envoyé de Dieu, afin de procurer à son peuple le même privilège,

dont jouissaient déjà les juifs et les chrétiens, de posséder une religion révélée. Tel autre pouvait voir en Mohammed un instrument du diable ; — il n'en admettait pas moins que ce diable lui était apparu sous forme de messager de révélations divines. Pour Sprenger, c'était l'hystérie qui servait à expliquer l'apparition de Mohammed en tant que phénomène religieux. Les historiens, qui reconnaissaient en Mohammed un génie d'un ordre particulier, quelles que fussent d'ailleurs les diversités de leurs points de vue, s'accordaient du moins à le considérer comme un génie religieux.

La grande question qui se posait ainsi dès le début devant les biographes du Prophète était celle-ci : Comment est née chez Mohammed sa vocation religieuse et d'où a-t-il tiré ses conceptions religieuses ? La réponse à cette dernière question ne pouvait pas être douteuse. Ses idées principales sont, avec quelques modifications dans la forme, celles qui sont communes au judaïsme et au christianisme et, dans le détail, ses révélations présentent tantôt l'empreinte juive ou la marque chrétienne, tantôt elles sont des variations brodées par une imagination plus ou moins libre sur le canevas judéo-chrétien. On n'était pas moins d'accord pour reconnaître que Mohammed ne possédait qu'une connaissance incomplète et fragmentaire tant du judaïsme que du christianisme. Et il n'y avait pas lieu de s'en étonner : à La Mecque les occasions d'acquérir une connaissance approfondie de ces religions étaient rares. Dans la seconde période de sa carrière, il est vrai, après l'hégire, on constatait qu'il avait été mainte fois entraîné à discuter avec des juifs de Médine ou des environs, et que plus tard il était entré aussi en relations avec des chrétiens du sud de l'Arabie; mais on ne pensait pas qu'il en fût résulté de modification essentielle de ses idées erronées au sujet de ces deux religions.

Il est certain qu'en Arabie, loin des centres de civilisation, celles-ci devaient se présenter sous une forme particulière. On voit clairement que la littérature et la tradition apocryphes ont dû jouer un rôle important dans le judaïsme et dans le christianisme arabes. On peut admettre en toute sécurité qu'il s'y était

mêlé beaucoup de superstitions Même en supposant que Mohammed eût eu le désir et le pouvoir de se procurer tous les moyens de pénétrer les secrets de ces deux révélations, on doit bien reconnaître que ce qu'il aurait appris de la sorte, eût été toute autre chose qu'un résumé exact de la Bible ou de la dogmatique orthodoxe. Or, ces moyens il n'en disposait pas. Il était tout à fait illettré. Les écrits sacrés des juifs et des chrétiens qui, d'ailleurs, pour la plupart, n'étaient pas accessibles en arabe, lui restèrent donc étrangers. Les rabbins et les prêtres en Arabie, même les mieux disposés, eussent sans doute été très embarrassés de répondre à plus d'une question importante, leurs « livres » étant pour eux des écrits rituels plutôt que des sources d'instruction ou d'édification. L'on sait en outre à quel point, en Orient plus encore que chez nous, les diversités confessionnelles et religieuses élèvent des barrières infranchissables entre leurs adhérents respectifs. Des églises ou des communautés différentes peuvent vivre pendant des siècles paisiblement dans un voisinage immédiat, en n'ayant l'une sur l'autre que des opinions erronées dont la persistance est assurée par des préjugés profondément enracinés et par le manque absolu d'échanges spirituels tant soit peu intimes.

Il est ainsi parfaitement certain que Mohammed n'a pu connaître que d'une façon très superficielle même le judaïsme et le christianisme tels qu'ils existaient en Arabie, par des entretiens avec des personnes qui n'étaient pas les lumières religieuses de leur confession. Les plus anciens morceaux du Qorân où il est fait mention des révélations déjà existantes montrent clairement quelles étaient les idées essentielles qu'il s'était forgées à leur sujet.

Nous pouvons difficilement apprécier quelle impression mystérieuse cause à un être totalement illettré, mais d'esprit ouvert, l'art de la lecture. On sait que le mode primitif de la lecture comporte des inflexions de voix particulières et une sorte de mélopée; c'est celui qui s'est conservé dans l'usage rituel, même là où, dans toute autre circonstance, on en est arrivé à lire avec la voix ordinaire ou même à voix basse. Aussi la traduction européenne

usuelle de l'arabe *qara'a* par « lire » n'est-elle pas tout à fait exacte; « chantonner », « réciter », « déclamer » vaudraient mieux. Le même terme, en effet, s'applique également à celui qui, sans savoir lire, récite, pour s'exercer ou pour plaire à autrui, ce qu'il a composé lui-même ou ce qu'il a gravé dans sa mémoire à force de l'entendre[1]. Quand quelqu'un *qara'a* ce qu'il a entendu, on admire sa facilité et sa mémoire; quand il déclame d'après une feuille écrite ce qu'un autre y a fixé, il semble à l'illettré faire une œuvre merveilleuse.

Le Qorân nous montre que cette merveille a profondément impressionné Mohammed, d'autant plus qu'il entendait dire et qu'il croyait sans restriction que les feuillets ou les livres lus par les juifs et les chrétiens à leurs offices et contenant leurs lois et leurs institutions, n'étaient pas d'origine humaine, mais de provenance divine.

Sans entrer trop avant dans le détail, il faut que nous recherchions cependant avec un peu plus de précision de quelle manière s'est formée chez Mohammed la notion formelle de révélation. Au début il ne semble pas avoir remarqué l'attitude hostile des diverses églises ou sectes. Les différences entre les juifs et les chrétiens, l'existence de nombreuses églises ou sectes hostiles les unes aux autres en dehors même de ces deux religions, semblent s'être réduites dans la conception primitive de Mohammed à des variétés de race ou de nationalité. Il se représentait l'humanité, pour autant qu'elle possédait déjà le bienfait de la révélation, comme divisé en communautés (*oummah*), dont les « livres », les « feuillets » — de quelque nom qu'il les désignât — pouvaient se distinguer par la forme et le contenu, mais n'en avaient pas moins été promulgués par le même Dieu dans un seul et même but. D'après sa conception, chaque *oummah* avait été fondée par un homme élu par Dieu du milieu du peuple pour transmettre aux siens et pour leur traduire en qualité de prophète

1) Aujourd'hui encore on distingue en arabe *tála'a*, qui signifie « lire » au sens propre, tel que nous l'entendons, de *qara'a*, qui désigne la récitation du Qorân, des litanies ou d'autres textes sacrés, ou encore l'étude d'un livre sous la direction d'un maître.

(*nabi*), d'envoyé (*rasoul*), de moniteur (*nadîr*), les paroles d'Allah.

De ces prophètes quelques-uns sont plus en évidence que les autres dans les récits du Qorân, parce que leur activité avait été particulièrement importante. On lit dans le Qorân même qu'Allah ne jugea pas nécessaire de faire connaître l'histoire de tous à Mohammed[1]. S'il est un bon nombre de prophètes dont le nom seul y est mentionné, cela ne signifie nullement qu'ils doivent être considérés comme inférieurs. Il n'y a pas de différence essentielle entre eux. Nouḥ, Ibrahim, Isḥaq, Ya'qoub, Isma'il, Mousa (Moïse), 'Isa (Jésus) et beaucoup d'autres ont chacun communiqué à son *oummah* ce que leur transmettait celui qui les envoyait.

Ce que le Qorân rapporte de ces prophètes est bien, pour le détail, emprunté à la tradition juive et chrétienne telle que Mohammed avait appris à la connaître, mais le fond des récits du Qorân concernant les prophètes est simplement l'expression, sous d'autres noms, des actes et des expériences de Mohammed à La Mecque ; ce sont des apologues que le Prophète arabe présente à ses concitoyens incrédules, superficiels et mondains.

Aujourd'hui, disposant des chroniques du passé, nous sommes à même de montrer nettement que Mohammed ne pouvait pas s'arrêter sur la voie dans laquelle il s'était engagé, mais qu'il devait être contraint ou de cesser son œuvre ou de rendre universelle sa mission. Mais il est certain que dans la première période de son activité, il n'eut pas le sentiment de la tournure que les choses devaient prendre ultérieurement. A ses yeux, sa vocation à l'égard des Arabes n'était pas différente de celle de ses coprophètes antérieurs, chacun auprès de son peuple respectif; il pouvait ainsi admettre sans peine que les adhérents des révélations déjà existantes l'accepteraient, sans dommage pour leur propre foi, comme le moniteur envoyé de Dieu auprès des Arabes. Lorsque les circonstances l'eurent obligé, lui et ses fidèles, d'émigrer à Médine et qu'il se trouva en contact immédiat avec des communautés juives considérables, cette illusion ne pouvait

1) P. ex. : *Qoran*, XL, 78 : « Et nous avons dépêché des envoyés avant toi; nous t'avons instruit au sujet de quelques-uns, non au sujet d'autres. »

plus se maintenir. Il dut reconnaîre que de vrais juifs ou de vrais chrétiens n'accepteraient jamais la légitimité de sa mission religieuse, à moins qu'il ne se fît lui-même juif ou chrétien. Intimement convaincu que sa mission était légitime et qu'elle était de même nature que celle de Moïse, de Jésus et de leurs prédécesseurs, il fut naturellement amené à la conclusion, que les juifs et les chrétiens qui lui opposaient de pareilles exigences, interprétaient mal leurs propres révélations. Il fallait donc les corriger : tâche difficile entre toutes pour celui qui ne pouvait pas lire leurs livres sacrés et qui a continué à nourrir les notions les plus confuses sur la nature et le contenu de ces écrits. Aussi le Qorân nous permet-il de reconnaître encore clairement que, dans la seconde période de son activité, Mohammed se fit mettre un peu mieux au courant de l'histoire traditionnelle des révélations antérieures; il s'en assimila, avec les modifications nécessaires, ce qui pouvait servir à sa propre émancipation à l'égard de ce judaïsme et de ce christianisme, dont il avait auparavant, d'une manière singulièrement imprudente, invoqué plus d'une fois le témoignage en faveur de la vérité de sa propre mission.

Nous ne nous arrêterons pas aux diverses phases de ce procès d'émancipation ; nous nous bornons à constater que Mohammed n'arriva pas en une fois, mais peu à peu, à la solution du problème. Tandis que dans les révélations précédentes Ibrahim (Abraham) n'était qu'un des nombreux prédécesseurs de Mohammed, il devient maintenant son précurseur et son modèle par excellence et il doit cette dignité supérieure à deux circonstances dont Mohammed n'eut connaissance qu'à Médine. D'abord Ibrahim, honoré comme homme de Dieu à la fois par les juifs et par les chrétiens, n'était lui-même ni juif ni chrétien. En mettant sa propre vocation en rapport plus étroit avec celle du patriarche, Mohammed échappait aux objections des juifs qui lui reprochaient de ne pas observer entièrement leur loi, et des chrétiens qui lui opposaient la doctrine du salut par le Christ seul. Ce qui manquait encore à l'argumentation, il le compléta en accusant ses adversaires des deux confessions de fausser le sens de leurs livres sacrés. Ensuite Mohammed avait appris que la tradition

biblique faisait spécialement d'Ibrahim l'ancêtre des Arabes. Il en était résulté tout naturellement qu'il s'était appuyé de préférence sur le père de sa race plutôt que sur tout autre prophète qui eût pu, à l'égard du judaïsme ou du christianisme, lui rendre le même service, comme par exemple Noé. Si, précédemment, il avait considéré son peuple comme plongé de tout temps dans les ténèbres du paganisme, « parce que Dieu n'y avait encore jamais envoyé d'instructeur » [1], il corrigea dès lors cette idée et se représenta lui-même comme celui qui venait accomplir l'œuvre commencée par les deux patriarches de sa race (Ibrahim et Isma'il). Certes les révélations de Dieu pouvaient varier en ce qui concerne les lois ou les institutions particulières, même en tenant compte des fausses interprétations reprochées aux juifs et aux chrétiens. Mais l'Islam révélé par Mohammed fut censé dès lors jusque dans les détails le même que celui d'Ibrahim. Celui-ci, l'ancêtre des Arabes, était tout comme Mohammed *moslim* ou *ḥanîf*, deux termes qui, dans le Qorân, ont le même sens [2].

Abraham a été encore autre chose pour Mohammed que son émancipateur à l'égard du judaïsme et du christianisme. Le patriarche-prophète lui a servi encore à introduire dans l'Islam le culte de La Mecque débarrassé de quelques cérémonies qui trahissaient trop ouvertement leur origine polythéiste. A Médine, Mohammed est redevenu plus attaché à La Mecque qu'il ne l'avait été dans les dernières années avant sa fuite (*hidjra*) par suite des offenses de toute sorte qu'il avait subies. Son affection pour les sanctuaires auprès desquels il avait grandi, jointe à des raisons politiques et autres, lui ont fait chercher ici un moyen de faire rentrer dans l'Islam le *ḥaddj* et ce qui s'y rattache. Du moment qu'il était établi que Ibrahim avait mené en Arabie Isma'il et la mère de celui-ci, il n'y avait aucune raison de ne pas admettre

1) *Qoran*, XXVIII, 46; XXXII, 2; XXXIV, 43; XXXVI, 5.

2) Je note à ce propos que l'interprétation tout à fait forcée de *ḥanîf* par M. Grimme, qui rend ce mot par « païen » (p. 13, note), l'oblige, entre autres conséquences inadmissibles, à supposer que dans un récit arabe cité par lui deux poètes, dans une conservation qu'ils ont entre eux, attachent chacun un sens différent à ce mot !

qu'ils étaient venus à La Mecque et qu'ils y avaient fondé la Ka'bah sur l'ordre de Dieu. Cette supposition impliquait naturellement que les descendants d'Isma'il avait affreusement altéré le culte et la religion en général de leur ancêtre. J'ai déjà donné, il y a treize ans, la démonstration détaillée de ce développement de la légende d'Abraham dans l'esprit de Mohammed et de son importance pour l'explication des rapports du Prophète avec le judaïsme et le christianisme. Je puis me borner ici à l'esquisser et à renvoyer le lecteur à mon travail antérieur [1].

Cette thèse exclut de la façon la plus absolue l'opinion, mainte fois soutenue auparavant, d'après laquelle la prédication de Mohammed se serait appuyée sur une communauté de Ḥanifs, qui, déjà avant lui, aurait professé sous le nom de religion d'Ibrahim une sorte d'extrait de judaïsme et de christianisme à dose égale. On reconnaît aisément comment cette idée s'est formée. Si les études critiques du Qorân nous permettent de suivre avec certitude le développement de la légende d'Ibrahim, il n'en est pas de même, cela va sans dire, pour les auteurs mohamétans. Ils savent bien que la vérité a été révélée au Prophète par pièces et par morceaux, mais ils ne peuvent pas lui attribuer des rectifications de ses erreurs antérieures ou de ses premières conceptions relatives au passé et à sa propre mission. Pour eux, la mission de Mohammed consista, dès l'origine, à épurer le culte dégénéré de La Mecque et la doctrine abâtardie des juifs et des chrétiens, en ramenant son peuple et, par l'intermédiaire de celui-ci, l'humanité entière dans le sillon tracé par le patriarche-prophète Ibrahim. Aussi relèvent-ils et développent-ils avec complaisance certaines traditions concernant des personnages qui, dès avant Mohammed, auraient manifesté en Arabie des tendances juives, ou chrétiennes, ou simplement monothéistes, de telle sorte que l'on puisse y voir les pâles vestiges de la vieille « religion d'Ibrahim », ayant résisté à la décomposition générale.

Les biographes européens de Mohammed commencèrent par

1) Voir *Het Mekkaansche feest* (Leyde, 1880), p. 2) et suiv.

prendre à la conception musulmane ce qui pouvait leur servir. Il semblait très vraisemblable que Mohammed eût eu des précurseurs et des préparateurs de son œuvre. Il n'était pas difficile de déduire des renseignements fournis par les biographes arabes que ces précurseurs avaient formé une sorte de communauté, à laquelle il ne manquait plus que le sceau divin pour acquérir une puissante vitalité. Cette consécration ne pouvait lui venir que d'un être qui se donnât pour un « homme de Dieu. » C'est en cela justement qu'aurait consisté l'œuvre de Mohammed. Les récits concernant l'activité d'Ibrahim à La Mecque étaient naturellement considérés comme des fictions de l'imagination arabe, mais on admettait que ces fictions avaient été répandues déjà avant Mohammed parmi son peuple.

L'analyse historique et critique des données fournies par le Qorân sur Ibrahim, sur les rapports de Mohammed avec le judaïsme, le christianisme et le culte de La Mecque, a renversé le château de cartes où l'on avait logé ces ḥanîfs antérieurs à Mohammed, qui auraient professé la religion d'Ibrahim. Sprenger déjà commença à étudier la genèse de la légende d'Ibrahim, mais il était encore trop préoccupé de rechercher les sectes ou les communautés auxquelles Mohammed pouvait avoir emprunté les éléments de sa doctrine, pour saisir clairement toute la portée du résultat auquel cette analyse devait aboutir.

M. le professeur Grimme semble croire que ce château de cartes est encore debout. Voici, en effet, ce que nous lisons à la p. 12 : « Sehen wir also von allem ab, was die orientalische Tradition berichtet, und fragen wir uns : Ist der Islam als eine Folge und Fortsetzung von früher bestehenden religiösen Strömungen anzusehen oder steht er auf eigener Basis und trägt er seine Erklärung in sich selbst? Die jetzt beliebteste Antwort hierauf lautet, dass Mohammed dem Vereine oder, wenn ein solcher geleugnet wird, der Geistesrichtung der Ḥanifen nahe gestanden und aus ihr die religiösen Ideen des Islams entnommen hätte. Es sollen vor und während der Zeit Mohammeds an verschiedenen Orten Arabiens, so in Mekka, Ṭâif und Medina, Männer gelebt haben, die von den absterbenden Ansichten und Gebräuchen des Heiden-

tums unbefriedigt gelassen einen Ersatz dafür in der Religion Abrahams gesucht hätten. »

Plus loin (p. 60 et suiv.) M. Grimme retrace l'histoire de la légende d'Ibrahim d'une manière qui s'accorde, sur les points importants, avec la relation que j'en ai faite il y a treize ans et qui peut être considérée comme une confirmation de mes conclusions, puisqu'il semble être arrivé à ce résultat indépendamment de mon travail [1]. Il reproduit (p. 66) le très fort *argumentum e silentio* que j'avais fait valoir contre l'antiquité de la soi-disant « tradition locale ». Aussi n'ai-je que très peu d'observations à présenter sur ce qu'il dit au sujet d'Ibrahim, des ḥanîfs et du culte de La Mecque. Je ne veux relever que trois points.

En premier lieu il ne me semble pas qu'il y ait lieu de parler de « vollständig beabsichtigter Betrug » (p. 60), à propos des différences que l'on peut constater entre les légendes d'Ibrahim telles que Mohammed les conçoit à La Mecque et telles qu'elles sont présentées par lui à Médine, ni qu'il soit équitable d'écarter d'emblée l'idée que Mohammed a été lui-même victime d'une illusion. J'ai déjà rappelé plus d'une fois qu'il faut une certaine sorte d'équité et une certaine dose de sens historique pour comprendre des paroles et des actes datant d'une époque où les notions de vérité et de mensonge étaient tout autres que de nos jours. A première vue on pourrait prendre toute la seconde génération de l'Islam pour une bande de menteurs et d'hypocrites, parce que les conflits de doctrines entre eux sont menés sans exception à coup de traditions imaginaires. Et il en serait de même pour tous ceux qui, aux diverses époques de l'histoire, ont combattu par des écrits pseudépigraphes pour les plus grands intérêts de l'humanité. Ces fraudes littéraires sont tout aussi conventionnelles que beaucoup de formes de politesse ou d'étiquette sont vaines et dénuées de valeur

1) Cela semble résulter du fait que l'auteur mentionne bien, pour le combattre (p. 66), Dozy parmi ceux qui tenaient les légendes relatives à la fondation de la Ka'bah et d'autres pour des traditions locales de La Mecque, mais ne souffle pas mot de mon travail intitulé *Het Mekkaansche feest*, où j'ai expressément démontré que l'existence de telles traditions locales avant Mohammed était impossible (notamment, p. 30, 46, 178).

à notre époque. Mohammed peut fort bien modifier aujourd'hui au nom d'Allah ce qu'il a proclamé hier au nom de ce même Allah, sans se rendre coupable par cela même de fourberie. La psychologie de M. le professeur Grimme n'est pas exempte de naïveté sur ce point.

Le second de mes griefs porte sur la manière dont il renverse le rapport entre l'histoire de la légende d'Ibrahim et la relation de Mohammed à l'égard des religions juive et chrétienne (p. 66). D'après lui, c'est à l'occasion de la falsification de l'histoire d'Abraham par Mohammed que celui-ci entre en lutte violente avec les juifs. L'étude attentive du Qorân montre, au contraire, que l'altération de l'histoire devait servir à mettre un terme à cette lutte. Il va de soi, en effet, que ce ne fut pas une question relativement aussi futile en elle-même qui put être la cause déterminante en vertu de laquelle l'amitié des juifs se changea en hostilité, mais que cette hostilité devait nécessairement résulter de l'impossibilité où se trouvaient juifs et chrétiens de reconnaître la vocation divine d'un prophète arabe.

Enfin, M. Grimme défend (p. 12 et suiv.) avec une insistance non justifiée une explication très risquée du mot *ḥanîf*, laquelle même, si elle était jusqu'à un certain point exacte, n'éclaicirait en rien la question. Que l'on puisse ou non traduire *ḥanîf* dans quelques vieilles poésies par « païen », dans le Qorân il n'a pas d'autre sens que *moslim*, dont il rend la signification sans que l'étymologie en soit aussi apparente pour les Arabes. Mais l'explication est inutile et ne peut pas servir d'argument pour combattre l'existence d'une communauté de *ḥanîfs* professant la religion d'Ibrahim avant Mohammed.

Ainsi dans l'élimination des thèses considérées comme fausses par M. Grimme pour l'explication des origines de l'Islam, il n'y a rien de bien nouveau ni qui soit de nature à faire sensation.

Pour faire valoir le plus clairement possible ce qu'il y a d'original dans sa conception de la première prédication de Mohammed, il ne sera pas inutile de résumer mes propres opinions à ce sujet, que, faute de renseignements statistiques suffisamment

nombreux, je n'oserais pas appeler « die jetzt beliebtesten », mais qui, du moins, ont trouvé bon accueil auprès de gens très compétents.

(*A suivre.*)

Dr C. SNOUCK HURGRONJE.

Batavia, Janvier 1894.

(Traduit du hollandais par M. JEAN RÉVILLE).

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION ROMAINE[1]

(ANNÉE 1893)

I

Tandis que l'archéologie grecque accueille avec joie les nouvelles de Delphes et enregistre comme autant de bulletins de victoire les rapports où M. Homolle annonce ses magnifiques découvertes, l'archéologie romaine est réduite cette année à la portion congrue. Certes, nous ne saurions espérer tous les ans des morceaux de premier ordre comme le procès-verbal des *Ludi Saeculares*, ou des reconstitutions comme celle du Panthéon par M. Chédanne. Mais, sans être trop ambitieux, on peut désirer mieux que ce que Rome nous a fourni en 1893. Le *Bullettino comunale*, qui paraissait jadis tous les mois, ne se publie, depuis 1892, qu'une fois par trimestre. Les articles qu'il renferme n'ont rien perdu de leur mérite; la matière est plus rare. On est obligé d'accueillir des mémoires où la topographie et l'histoire de la ville ne sont en jeu que d'une façon assez indirecte; tandis que les utiles communications de M. Gatti, chargé de signaler tout ce que le hasard fait retrouver sous le sol de la capitale, deviennent plus courtes et plus intermittentes. Quelques

1) Voir les périodiques suivants publiés en 1893 : *Notizie degli Scavi di antichita comunicate alla R. Accademia dei Lincei; Bullettino della Commissione archeologia comunale di Roma; Mittheilungen des kaiserlich deutschen archaologischen Instituts, romische Abtheilung*. Toutes les publications citées sans date se rapportent à 1893

lignes suffisent aussi dans les *Notizie degli Scavi* pour énumérer les chétifs débris ou les fragments d'inscriptions que Rome consent à nous rendre, comme par pitié. Les grandes fouilles restent interrompues, et si, par exception, le stade du Palatin a été à peu près déblayé, le Forum d'Auguste, qui promettait une si belle moisson, attend toujours qu'on revienne à lui. Après l'abondance, voici la disette; aux vaches grasses succèdent les vaches maigres.

Les provinces sont mieux partagées; elles n'ont pas le droit de se plaindre de la dernière campagne de fouilles, d'où sont sortis plusieurs beaux rapports. M. Orsi, continuant ses recherches à Syracuse, dans la nécropole du Fusco, a mis au jour des sépultures de formes très diverses, qui s'échelonnent entre le VIIIe siècle et le début du Ve. L'examen des vases nombreux et caractéristiques extraits de ces tombes l'a conduit à ces résultats (*Notiz.*, p. 445-486). Le savant directeur du Musée de Syracuse a pu en outre, en étudiant les murailles de la vieille cité grecque, aboutir à des conclusions utiles pour la topographie syracusaine (*Notiz.*, p. 168-175). Une relation détaillée de M. Falchi nous informe des heureux sondages pratiqués à Vetulonia, dans le tumulus *della Pietrera*[1]. C'est un progrès de plus dans la connaissance de l'Étrurie du VIIe siècle avant J.-C.[2] (*Notiz.*, p. 143-161). Enfin les études sur l'Italie préhistorique et les peuplades qui en occupaient le territoire en ces temps lointains remplissent presque entièrement certains fascicules des *Notizie*[3]. Je ne songe pas à le regretter, loin de là. Je ne peux cependant m'empêcher de voir et de dire que l'archéologie purement romaine, faute de trouvailles, ne tient plus dans les périodiques italiens la même place que jadis, et même qu'elle semble en disparaître peu à peu. La pénible constatation une fois faite, essayons de glaner çà et là les éléments de cette chronique.

Je dois auparavant mentionner trois ouvrages importants pour

1) La *Correspondance d'Étrurie* de la *Revue archéologique*, janv.-fév. 1894, p. 101-105, donne un bon résumé de cette exploration.

2) D'après M. Falchi (p. 146), le tumulus date de 2500 ans environ.

3) Cf. en particulier celui d'août.

nos études. Le premier est déjà connu des lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions*. C'est le *Guide à travers les collections publiques d'antiquités classiques à Rome*, que M. Helbig a offert au public en 1891 et que j'ai signalé dans mon Bulletin de 1892. Aujourd'hui M. Toutain en donne une traduction française[1]; ce faisant, il a droit à tous nos remerciements. Pourquoi rééditer les éloges déjà décernés ici même et répéter de quel profit peut être un travail de ce genre pour tous ceux qui visiteront les Musées de Rome avec le désir de les comprendre? M. Helbig a soutenu le traducteur de ses conseils, il a de plus modifié ou complété certaines parties de son œuvre d'après les derniers résultats de la science. Cette traduction peut donc passer pour une deuxième édition. D'ailleurs la division en deux volumes de petit format a été maintenue. Ce souci de ne pas embarrasser d'un encombrant in-octavo les visiteurs des Musées est des plus louables. Puisse cet exemple avoir des imitateurs!

C'est un guide aussi que vient d'éditer M. Mau[2]. Depuis plusieurs années, il a fait de Pompeï son domaine ; il nous convie aujourd'hui à le parcourir à sa suite. Je n'ai point eu le livre entre les mains. Il m'est donc interdit d'y insister longuement. Mais pour qui a lu dans les *Mittheilungen* les minutieuses enquêtes et les descriptions précises que M. Mau consacre si souvent à Pompeï, l'exactitude méthodique de son *Guide* est à l'avance assurée.

Malgré les services très réels que rendront ces deux ouvrages, c'est avec beaucoup plus de plaisir encore, et même avec une joie très franche, que je signale le troisième, qui est un plan de Rome, par M. Lanciani[3]. Le nom de l'auteur me dispensera de commentaire. J'ai parlé de lui et de ses études dans chacun de

1) *Guide dans les Musées d'archéologie classique de Rome*, 2 vol. in-12, Leipzig, Baedeker, 1893.

2) *Führer durch Pompeji*. Auf Veranlassung des k. deutschen archäologischen Instituts. Mit 22 Abbildungen und einem Plane der Stadt. — Neapel, Furchheim, 1893, VIII-103 p., in 8°.

3) *Forma Urbis Romae*. Consilio et auctoritate Regiae Academiae Lyncaeorum formam dimensus est et ad modulum 1 : 1000 delineavit Rodulphus Lanciani Romanus.

mes Bulletins; car M. Lanciani ne reste étranger à rien de ce qui se déterre à Rome, et personne mieux que lui n'en connaît la surface et le sous-sol. M. Lanciani avait donc qualité, il était désigné entre tous pour nous donner le plan qui nous faisait défaut. Depuis 1848, où Canina publia ses *Edifizii di Roma antica*, les recherches des savants ont renouvelé tout ce domaine de la science. Et pourtant, les quinze planches dont la série, dans le second volume de Canina, forme une carte complète de Rome, demeuraient jusqu'à ce jour le seul secours des archéologues. Il n'en sera plus ainsi désormais.

C'est en 1867, à l'occasion des fouilles entreprises au Palatin par Napoléon III, que l'auteur commença son travail. Il était si avancé en 1876 que M. Mommsen recommanda à l'Académie des Lincei de le faire imprimer. Mais, à ce moment même, le gouvernement italien et le municipe de Rome se résolurent à exécuter de grandes fouilles, prélude de la fameuse *Passeggiata archeologica*. Publier dans ces circonstances, c'eût été faire œuvre à peu près inutile. Il fallait attendre et profiter de tout ce qu'une heureuse et intelligente initiative allait nous restituer. Depuis lors M. Lanciani s'astreignit à suivre toutes les recherches, à visiter tous les chantiers, à noter toutes les découvertes. On nous apprend qu'il constitua de la sorte un dossier de plus de 120.000 fiches. La crise de 1889 amena le ralentissement, puis la suspension des travaux. Et, comme rien ne permettait de croire qu'ils seraient repris dans peu de temps, l'Académie des Lincei et l'auteur décidèrent, d'un commun accord, que l'instant était venu d'offrir au public le fruit de ces vingt-cinq années de labeur. Nous devons ainsi, étrange coïncidence, à l'abandon des fouilles, un magnifique travail archéologique. Nous avions bien droit à cette compensation.

Le plan est à l'échelle de $\frac{1}{1000}$; tous les détails des constructions, le pavage des rues, les conduites d'eau sont donc marquées d'une façon fort claire. Il se compose de 46 feuilles, de $0^m,90 \times 0^m,60$; l'ensemble couvre une superficie de 25 mètres carrés. Y sont relevés et distingués par des teintes différentes, les monuments des époques royale, républicaine, impériale et

chrétienne, jusqu'au IV[e] siècle. L'état actuel de Rome se reconnaît grâce à une couleur spéciale. Tout un système de chiffres permet de se rendre compte des altitudes de la ville ancienne et de la ville moderne. Les édifices dont il ne subsiste rien que des indications dans les auteurs ont leur place signalée, de même que les statues, inscriptions, etc. Enfin l'auteur a exclu toutes les restaurations, même très vraisemblables, pour ne nous fournir rien que de certain[1].

Conçue dans ce sage esprit. exécutée avec ce soin minutieux. nous devons souhaiter ardemment que son œuvre s'achève dans les délais fixés. On a mis en vente un cahier de six planches en 1893; chaque année nous en apportera, dit-on, un semblable. J'espère que notre attente ne sera pas déçue, et que nous posséderons au bout de huit ans, dans la *Forma Urbis Romæ* de M. Lanciani, le résumé complet de ce qu'on sait à l'heure présente sur la Rome d'autrefois.

II

La controverse sur le Panthéon est loin d'être close. Les nombreux articles écrits sur ce sujet en 1892 ne pouvaient être qu'une sorte d'entrée en matière. Aujourd'hui, la plupart des personnes compétentes en topographie et en archéologie romaines ont examiné le problème et exprimé leur avis plus ou moins motivé. Il fallait s'y attendre, et nous ne devons pas nous en plaindre. La question est de premier ordre et en même temps difficile à résoudre. Plus elle aura suscité d'opinions diverses, plus nous aurons chance d'avoir la lumière complète. A l'heure qu'il est tous les voiles ne sont pas déchirés. Lorsque M. Chédanne aura rendu publics ses relevés et ses dessins, nous y verrons sans doute plus clair. Serons-nous complètement satisfaits ? Je le souhaite, sans le croire d'une foi très ferme. Du moins, jusqu'à

1) Ces détails sont extraits de la feuille spécimen publiée par l'éditeur Hoepli, de Milan, comme annonce de l'ouvrage.

présent, tous les savants qui ont écrit sur ce thème, ou bien ont avoué sans détours leur impuissance finale, ou bien ont risqué des hypothèses sans fondement solide.

Les lecteurs de cette *Revue* savent de quoi il s'agit ; mon précédent Bulletin, où je résumais et discutais deux articles de M. Guillaume et de M. Lanciani, les a mis au courant des faits. Le Panthéon, tel que nous le possédons, était généralement reconnu comme étant l'œuvre d'Agrippa. Quelques doutes émis naguère par MM. Dressel et Dell[1] n'avaient point prévalu contre la doctrine commune, lorsque, à la fin de 1891, un architecte français, pensionnaire de la Villa Medicis, M. Chédanne, obtint de l'administration italienne la permission d'étudier de près le célèbre monument. Des sondages opérés en diverses parties de la coupole et la lecture des marques de toutes les briques qu'on en retira, conduisirent à ce résultat inattendu, mais dorénavant certain, que la rotonde entière était due à l'empereur Hadrien. Toutes les idées reçues se trouvaient renversées. Mais un changement d'attribution n'est pas chose rare dans l'histoire de l'art. La chronologie de l'édifice se modifiait donc sans encombre, n'était la colonnade qui sert de vestibule à la rotonde, et au fronton de laquelle subsiste, malgré tous les dires des architectes, la phrase fameuse : *M(arcus) Agrippa L(ucii) f(ilius) co(n)s(ul) tertium fecit.* Comment concilier ce témoignage formel avec les nouvelles découvertes ? Là gisait la difficulté. M. Chédanne, on se le rappelle, la tranche en supposant que le temple auquel appartenait le pronaos, et qui datait bien d'Agrippa, était un octostyle ordinaire. La coupole fut accolée plus tard à ce débris du sanctuaire primitif, lequel avait péri par le feu.

Dans son quatrième compte rendu sur les travaux concernant la topographie romaine[2], M. Huelsen reprend toute la question. Il confronte les diverses hypothèses en présence, et cherche à marquer d'une façon très nette les résultats acquis[3].

1) Cf. *Röm. Mitt.*, p. 306.

2) *Vierter Jahresbericht uber neue Funde und Forschungen zur Topographie der Stadt Rom*, 1892, dans *Rom. Mitth.*, p. 259-325.

3) *Ibid.*, p. 305-318. On trouvera en tête de ce résumé une utile bibliographie.

Une première partie traite du mode de construction du Panthéon. Cet exposé technique n'ajoute rien d'essentiel à ce que je disais ici-même il y a un an. Je me contenterai donc de signaler les dessins qui accompagnent le texte. Ils permettent de saisir d'un coup d'œil tout le système d'arcs et d'arceaux dont l'heureux enlacement assure la solidité de la coupole.

Passant à l'histoire du monument, M. Huelsen admet comme prouvé, après inspection des briques, que non seulement la coupole, mais toute la partie des thermes dits d'Agrippa qui subsistent au nord du Panthéon, ne remontent qu'à l'époque d'Hadrien. dans son état actuel. Puis il tente de franchir les trois principaux obstacles qui surgissent dès qu'on examine le temple un peu en détail. Quel rapport y a-t-il entre le portique et le reste de l'édifice? En quoi consiste l'œuvre d'Hadrien comparée à celle d'Agrippa? Que reste-t-il de cette dernière sur le sol?

La réponse à la première de ces questions est impossible à donner, pour l'instant du moins. Le niveau du péristyle et celui de la rotonde sont identiques; tandis que le pavé de l'an 27 av. J.-C. est plus bas de 2 mètres. Les sondages l'ont démontré. « Or est-il possible de croire que deux constructions d'un niveau si différent soient du même temps, et que deux autres d'un même niveau soient séparées par plus d'un siècle? » On a bien parlé de marches pour descendre du pronaos dans l'intérieur du sanctuaire bâti par Agrippa. On a imaginé que les bases des colonnes de ce pronaos, très hautes dans le premier monument, avaient été plus tard enterrées, afin qu'il y eût égalité parfaite entre ce qui n'avait pas péri de l'édifice originel et celui qu'éleva Hadrien au début du IIe siècle. M. Richter[1] repousse ces suppositions comme insoutenables et M. Huelsen l'approuve. Mais l'hypothèse que M. Richter développe à son tour, M. Huelsen la déclare, à juste titre, aussi peu admissible que les précédentes. Il n'y a qu'un moyen, dit M. Richter, de rendre compte de l'existence de la colonnade, c'est de dire qu'elle est postérieure à

1) *Archaologischer Anzeiger*, p. 1-5, 1er fasc. du *Jahrbuch des deutschen arch. Instituts*.

Hadrien. Je n'entrerai pas dans le détail des arguments techniques par lesquels M. Huelsen réfute cette assertion. On peut, ce me semble, y répondre sans peine en rappelant le *M. Agrippa L. f. cos. tertium fecit*, qui brille au fronton extérieur. Car de prétendre que cette phrase laconique, si conforme aux habitudes de la haute épigraphie latine, ait été inscrite après coup, il n'y faut certes pas songer.

Aux deux autres problèmes qu'il formule et que j'ai rappelées tout à l'heure, M. Huelsen ne donne, à vrai dire, et qui peut l'en blâmer? aucune solution. Il mentionne les fragments de pavage aperçus à $2^{m},15$ sous les dalles actuelles, il cite les fondations dégagées à droite et à gauche du portique et qui donneraient à croire que la façade était au début de dix colonnes. Pour le reste, le prudent critique s'en remet aux découvertes ultérieures et réserve son jugement jusqu'à l'année prochaine.

Plus hardi, M. Richter qui ne recule pas devant les thèses aventureuses, nous l'avons déjà vu, exprime un avis fort ingénieux. Les fouilles, selon lui, n'ont rien produit qui révèle une construction quadrangulaire primitive. D'autre part, nous connaissons à Rome des temples ronds d'une date assez ancienne, tels que le temple de Vesta et celui d'Hercule. Ces deux faits une fois établis, n'est-il pas vraisemblable que le temple d'Agrippa dut être *rond*, lui aussi, mais *sans coupole*? Il aurait eu un toit en *forme de pavillon*; et le bois aurait été employé dans la construction, ce qui explique comment l'édifice put brûler. La rotonde d'Hadrien, toute de briques et de pierres, est au contraire à l'abri du feu. Ajoutons d'après M. Michaelis, que les caryatides dont parle Pline et qui ont si fort embarrassé les savants, trouvent d'elles-mêmes leur place dans un monument de ce genre. Élevées sur des colonnes en cercle, elles auraient soutenu la partie centrale du toit plus haute que le reste de la couverture. Cette façon d'envisager les choses est vraiment séduisante; et, en la proposant, M. Richter reste logique avec lui-même. Il n'a pas à examiner quel rôle jouait dans ce cas le portique, puisque, pour lui, le portique n'existe qu'après Hadrien. Mais on peut se demander si l'érudit archéologue, sans y prendre garde, n'assigne pas au portique une origine assez

basse précisément pour rendre sa conjecture d'un édifice rond beaucoup plus plausible. Pour qui attribue la colonnade du dehors au siècle d'Auguste, la difficulté demeure entière. Les objections d'ailleurs n'ont pas manqué à la théorie de M. Richter. Dans une séance de l'Académie de Berlin, M. Adler l'a critiquée [1]. M. Richter annonce qu'il répliquera; mais il ne l'avait pas encore fait à la fin de 1893.

Il faut donc, en désespoir de cause, imiter la patience de M. Huelsen, et demander à l'avenir les lumières que le présent nous refuse encore. Il faut surtout faire des vœux pour que les beaux travaux de M. Chédanne, qui ont valu à leur auteur la médaille d'honneur au dernier Salon, et que chacun a pu contempler pendant cette exposition publique, soient bientôt mis à notre portée, au lieu d'aller s'enfouir dans les cartons de l'École des Beaux-Arts. Dans cette question du Panthéon, où chacun a déjà dit son mot, il serait fâcheux et illogique que l'auteur véritable de la découverte fût le seul à ne pas faire connaître son avis. Des dessins sont fort utiles, un livre le serait plus encore.

Il y a dans la topographie romaine certains *loci desperati*, que les archéologues, après s'être appliqués avec une sorte d'acharnement à les rendre clairs, ont fini par abondonner à leur malheureux sort, attendant du seul hasard un supplément d'informations. Tous les savants cependant n'ont pas jeté le manche après la cognée. L'un d'entre eux semble même s'être donné pour tâche de reprendre en sous-œuvre les travaux de ses prédécesseurs, et de mettre en lumière ce qu'ils avaient laissé dans l'obscurité. Je veux parler de M. Huelsen, dont je viens déjà de prononcer le nom bien connu de mes lecteurs. Il nous apporte cette année encore une trouvaille que je ne serais guère étonné de voir faire fortune.

Il s'agit du *Comitium* qu'on marque d'ordinaire à l'endroit où se dressent aujourd'hui les églises de Santa-Martina et Sant'-Adriano. Et ce n'est pas tout à fait une erreur; mais c'est encore moins une vérité absolue. Car, d'après le système en vogue, il est

1) *Archæologischer Anzeiger*, p. 125-129, 3e fasc.

impossible d'expliquer un texte fameux et très formel de Pline[1]: « Un appariteur des consuls, dit-il, annonçait l'heure de midi, lorsque, se plaçant devant la curie, il avait le soleil en face de lui, entre les Rostres et la Grécostase[2]. » La façade des deux églises regarde le sud-ouest, et par conséquent le mot de Pline ne leur convient pas. Sans compter qu'on ne saisit pas très bien comment, dans cette direction, le soleil se montrait à l'appariteur entre les Rostres et la Grécostase. La phrase de Pline demeure donc inexplicable. C'est qu'on a le tort, dit M. Huelsen, de ne pas distinguer le *Comitium* des différentes époques de Rome. La *Curia Julia* bâtie sur l'ordre de César et dédiée en 725 (29 av. J.-C.), existait bien à l'emplacement de Santa-Martina et de Sant'-Adriano, et les Rostres, au sud-est de l'arc de Septime-Sévère. Mais pourquoi s'obstiner à ne voir que cette disposition plus récente des lieux, sans tenir compte de l'état de choses antérieur? En fait, ce n'est pas de la *Curia Julia* que parle Pline, mais de la vieille *Curia Hostilia* républicaine, restaurée par Faustus Sylla en 702 (52 av. J.-C.) et qui subsistait encore en 709 (45 av. J.-C.). Or, cet édifice était tourné vers le sud et avait devant lui la Grécostase et les Rostres, séparés par une space qui permettait d'apercevoir le soleil à midi. Dans ce système, ce n'est plus la Curie, mais bien les Rostres que recouvre Sant'-Adriano, la Grécostase était un peu plus loin, immédiatement au nord-est de l'arc de Septime-Sévère. Les différents textes qui concernent le *Comitium* s'expliquent dès lors sans peine; et, grâce à la petite carte jointe au mémoire de M. Huelsen, on se figure bien quel devait être avant César l'aspect de tout ce quartier.

Par quelles adroites déductions, l'auteur aboutit à ce résultat je ne saurais ici l'exposer en détail, puisqu'en somme, sa découverte ne touche que de façon indirecte à la religion romaine. Du moins la conclusion est à retenir. Avec les divers monuments compris dans son enceinte, « le *Comitium* romain était un *templum* orienté aux quatre points cardinaux. » Cette

1) *H. N.*, VII, 212.

2) On nommait ainsi le local affecté aux ambassadeurs que les nations étrangères envoyaient vers le Sénat.

idée ne répugne point à ce que nous savons des mœurs romaines. Elle est au contraire tout à fait dans les habitudes religieuses de ce peuple. Et puisque la *Roma quadrata,* par exemple, était un *templum*, on peut se demander justement pourquoi le centre de la vie politique n'aurait pas été, lui aussi, établi d'après les prescriptions divines et suivant les règles consacrées (*Röm. Mitt.*, p. 79-94).

Ne quittons pas le Forum sans jeter un coup d'œil sur un petit monument bien peu connu des visiteurs et qui disparaît presque au milieu des splendides constructions qui l'entourent. Il s'agit de l'édifice minuscule qui se trouve au pied du Capitole, entre les temples de Vespasien et de la Concorde. Sur la foi d'une inscription découverte en cet endroit, on le tenait pour une *aedicula* de Faustine la Jeune ; il datait par conséquent de l'époque de Marc-Aurèle. Un architecte anglais, M. Middleton, qui ne semble pas toujours aussi heureux dans ses conjectures, a fait observer que cette chapelle n'existe pas par elle-même. L'étude sérieuse des soubassements démontre que celui de l'*aedicula* n'est qu'un prolongement de celui du temple de Vespasien et qu'il dut être établi à la même époque, vers la fin du Ier siècle. Une brique encore en place, et marquée à l'estampille d'un fabricant de cette période, achève la démonstration. Mais où M. Middleton fait fausse route, c'est lorsqu'il voit dans notre petit réduit l'*aedes Divi Titi* dont parlent les Itinéraires de Rome. Et M. Huelsen, qui a plus d'une fois pris à parti l'écrivian anglais, le plaisante ici très agréablement et à bon droit : « Pauvre Titus, s'écrie-t-il, qui aurait dû se contenter de cette espèce de caveau, à côté de l'édifice grandiose consacré au *divus Vespasianus* ! » La solution que propose l'archéologue allemand est plus vraisemblable. Pour lui, cette petite chapelle aurait appartenu aux *viatores quaestorii ab aerario* (appariteurs des bureaux du trésor public), comme le monument voisin, connu sous le nom de *schola Xantha*, aux *scribae librarii aedilium curulium* (secrétaires des édiles curules). Ils durent y graver à plusieurs reprises des inscriptions en l'honneur des membres de la famille impériale. De là ce texte où figure Faustine la Jeune et qui avait précédem-

ment occasionné une attribution inexacte (*Röm. Mitt.*, p. 224 sq.).

On est d'accord pour croire que le Jupiter oriental connu sous le nom de *Dolichenus* recevait un culte sur l'Aventin. « Son temple, écrit M. l'abbé Duchesne, dont les constructions sont moins connues que l'emplacement, devait être un édifice assez somptueux : les inscriptions prouvent, en tous cas, qu'il avait une desservance nombreuse et compliquée. Il existait encore au milieu du IVe siècle[1]. » M. Lanciani ajoute que « le *Dolocenum* (ainsi écrivent les Itinéraires) n'était pas un temple dans le sens classique du mot ; les inscriptions le désignent par la formule *locus hic*. Il comprenait, outre le sanctuaire du dieu, des *scholae*, salles de réunion et de spectacle, des portiques, etc. » Et le même auteur, à l'occasion des récents travaux pour le lazaret de Sainte-Sabine, a pensé pouvoir déterminer la position exacte du *Dolocenum*. Il le met sous l'église de Saint-Alexis, Selon toute vraisemblance, la place était occupée avant l'Empire par une importante construction de l'âge républicain. Les initiés, devenus acquéreurs du terrain, auraient bâti leur temple en petit appareil, suivant l'usage de l'époque, sur les fondements en blocs de tuf qui subsistaient du précédent édifice. Ainsi s'expliquent les restes disparates que l'on découvre aujourd'hui (*Bull. comun.*, p. 5-7).

Ces conclusions paraissent très satisfaisantes. Sont-elles justes? C'est ce que ne pense pas M. Lugari. Les topographes, pour établir leur système, s'appuient sur les données des inscriptions et des catalogues régionaux. M. Lugari a suivi la même route, et il aboutit à un résultat bien différent.

Les inscriptions relatives à Jupiter Dolichenus sont presque aussi éparses à travers la ville, toutes proportions gardées, que celles des Frères Arvales. On en a rencontré sur l'Aventin, aux alentours immédiats de Saint-Alexis, sur l'Esquilin, au Transtévère. En présence d'une pareille diffusion, la logique commande de rapporter tous les textes à l'endroit qui en a produit le plus

1) *Mélanges de l'École de Rome*, t. X (1890), p. 225.

grand nombre ; il les contenait tous jadis, sans aucun doute. Ainsi procéda Henzen pour les inscriptions des Arvales. D'après ce principe, c'est de l'Esquilin que seraient issues toutes celles dont je parle. Sur vingt-six, il en a fourni onze, dont plusieurs encore encastrées dans des murs antiques. Ce qui provient du reste de la ville a dû être enlevé à une date qu'on ne saurait toujours déterminer, mais par des mains qu'on peut quelquefois reconnaître. En ce qui concerne spécialement les pierres inscrites de Saint-Alexis, M. Lugari essaie de démontrer que les religieux de ce monastère possédaient des terrains sur l'Esquilin au début du XIIIe siècle. Ils s'étendaient à droite de la route qui mène de Sainte-Marie-Majeure à Sainte-Croix de Jérusalem, là même où fut retrouvée, en 1883, la caserne des *equites singulares*. Or c'est près de là que l'on a mis au jour les inscriptions qui nous occupent. Quoi de plus simple dès lors que de croire à un transfert? Les moines auront pris dans leur domaine de l'Esquilin des matériaux pour bâtir ou restaurer sur l'Aventin. Et les inscriptions déterrées sur cette dernière colline ne prouvent nullement qu'elle contînt le sanctuaire du dieu de Dolichée.

Les catalogues régionaux ne sont pas plus en faveur de l'Aventin que les inscriptions. Sans doute ils mentionnent sur cette colline un *Dolocenum*. Mais qu'est-ce que cette désignation? On a voulu y voir une corruption de la forme correcte *Dolichenum*. Raisonner de la sorte, dit M. Lugari, c'est commettre une vraie pétition de principe, puisque, pour corriger l'erreur des catalogues, on invoque l'existence d'un temple de Jupiter sur l'Aventin, et que cette existence même on la prouve au moyen de la mention erronée des catalogues. Voilà un second ordre d'arguments qu'il faut abandonner.

Doit-on faire plus de fond sur les restes des édifices dégagés à cet endroit? Non, répond M. Lugari. L'édifice de l'âge républicain dont parle M. Lanciani ne saurait être un débris du sanctuaire de Jupiter, puisque son culte oriental ne s'introduisit pas à Rome avant l'Empire. Nos deux auteurs concordent en ce point. Tous deux aussi verraient volontiers dans ces ruines celles de l'*Armilustrum* qui s'élevait réellement sur l'Aventin. Là s'arrête

leur accord. En effet, ajoute M. Lugari, pendant l'époque impériale et jusqu'au IVe siècle, une maison particulière, celle des Cornelii Repentini, s'étendait sur l'emplacement de Saint-Alexis; on en possède encore des tuyaux de plomb avec inscriptions. Quand donc le *locus* du dieu aurait-il pu y être établi? Il n'y fut jamais en réalité. L'Esquilin seul peut le revendiquer à juste titre.

J'espère n'avoir pas trop affaibli les arguments de l'archéologue romain. Si je ne m'abuse, sa thèse est au moins fort vraisemblable et plus digne de créance que l'opinion reçue jusqu'à lui. Mais pour nous décider sans réplique à transporter le sanctuaire de l'Aventin sur l'Esquilin, rien ne vaudrait une fouille heureuse pratiquée entre Sainte-Marie-Majeure et Sainte-Croix de Jérusalem.

Comme corollaire, M. Lugari se demande, puisque Jupiter Dolichenus n'avait point de temple à Saint-Alexis et que les catalogues régionaux signalent néanmoins dans la XIIIe région (Aventin) un *Dolocenum*, quel sens il convient d'attribuer à ce mot. Il hasarde à ce propos une conjecture. Ce vocable serait un composé de *cenum* (amas) et *dolium* (amphore à mettre le vin). *Dolocenum* (pour *dolium-cenum*, syncope de *doliorum-cenum*) indiquerait un entassement d'amphores devenues inutiles et brisées. Or un tel amoncellement existe dans la XIIIe région, c'est le *Testaccio*. Le *Dolocenum* et le *Testaccio* se confondraient donc. Le rapprochement est piquant; mais M. Lugari ne le donne que comme une pure hypothèse; ne soyons pas plus hardis que lui (*Bull. comun.* p. 223-243).

AUG. AUDOLLENT.

(*A suivre.*)

REVUE DES LIVRES

Georges Perrot et Charles Chipiez. — **Histoire de l'Art dans l'antiquité.** Tome VI. *La Grèce primitive. L'Art mycénien.*

La *Revue de l'Histoire des Religions* ne peut laisser passer sans en rendre compte le sixième volume de l'*Histoire de l'Art dans l'antiquité* de MM. Perrot et Chipiez, qui traite de l'*Art mycénien.* Car la religion des peuples primitifs qui ont marqué leur trace dans l'Argolide et la Laconie, dans quelques cantons de la Béotie, de l'Attique et de la Thessalie, dans quelques îles de la mer Égée ; dont on retrouve encore des souvenirs en Égypte et peut-être en Asie Mineure ; la religion de ces peuples au nom encore indécis, à l'origine douteuse, Pélasges ou Achéens, ou autres peut-être, nous serait absolument inconnue, comme leur civilisation même, sans les monuments de leur art.

M. Perrot n'a eu de cette religion, et cela s'explique, qu'une préoccupation légère, et pour ainsi dire accessoire ; son sujet, c'était le classement et l'étude des monuments de toute nature imaginés et façonnés par les gens de Troie et de Tirynthe, de Mycènes, d'Orchomène ou d'Amyclées. Cette étude, M. Perrot l'a faite, — et tous les critiques n'ont pu que s'accorder sur ce point en un concert de louanges, — avec la même richesse d'information, la même indépendance de jugement, la même sûreté de critique et de goût, la même abondance infatigable d'exposition, la même clarté de style qui distinguaient les cinq premiers volumes de son œuvre grandiose.

Il serait peut-être assez facile de critiquer le plan du livre. Je ne parle pas du premier chapitre : *Les caractères généraux de la civilisation grecque* ; s'il a pris une longue étendue, c'est qu'il doit servir d'introduction non pas seulement au volume qu'il ouvre, mais à l'histoire entière de l'art grec. M. Perrot y expose la méthode qu'il suivra dans cette histoire ; il fait faire au lecteur ample connaissance avec le pays hellénique, en tant que la situation, la forme, l'aspect, le climat de ce pays ont pu déterminer les conditions de sa vie et de sa civilisation ; il retrace à traits précis le caractère du peuple qui l'a habité, et son histoire jusqu'à l'invasion dorienne. Ces longs dévoloppements, le plus souvent personnels, où l'on retrouve avec la science de l'érudit et la critique de l'historien, l'observation du voyageur et l'emotion de l'artiste, s'imposaient à cette place.

J'aurais volontiers supprimé le second chapitre intitulé *L'Age de la pierre* : les couteaux, les marteaux, les scies de silex ou d'obsidienne, les pointes de flèches, recueillis en tout petit nombre sur le sol hellénique, ne me semblent avoir aucun caractère bien spécial : très peu de chose les distingue des objets simi-

laires ramassés un peu partout ; ils ne nous apprennent rien de particulier sur le peuple qui les a taillés ou polis, et, n'en déplaise à M. Perrot, il faut un peu plus que de la bonne volonté pour reconnaître ici « les débuts mêmes et les premiers tâtonnements du génie grec », à plus forte raison « la main qui taillera un jour dans le marbre de Paros l'Hermès d'Olympie et la Vénus de Milo » (p. 108).

Un reproche plus grave concerne le chapitre suivant. La lecture, certes, en est d'un très vif intérêt. M. Perrot nous fait faire un long et pittoresque voyage à travers les ruines de l'époque mycénienne. De Théra, l'île volcanique, nous passons à Troie ; de Troie à Tirynthe, puis à Mycènes et à Nauplie ; de l'Argolide nous gagnons la Laconie, de la Laconie l'Attique, puis Orchomène, puis la Thessalie ; nous naviguons enfin à travers les îles de la mer Égée. Sans lassitude, nous poursuivons à travers toutes les ruines, les moindres traces des murs bâtis, suivant la légende, par les Cyclopes ; nous fouillons les sépultures creusées dans le roc et les tombeaux à coupole ; nous explorons les châteaux forts et les palais royaux ; Schliemann, Stamatakis, Tsountas, Dœrpfeld et leurs émules n'ont encore rencontré personne qui exposât avec tant de précision élégante et critiquât avec une autorité plus impartiale leurs merveilleuses découvertes. Seulement j'aurais voulu que cette excursion à travers les fouilles, si utile et si instructive, qui donne au lecteur une vue d'ensemble et lui permettra de mieux comprendre les études détaillées qui suivront, eût été plus rapide et plus courte. M. Perrot s'est exposé, de gaîté de cœur, à des redites inévitables, et parfois aussi, dans les chapitres subséquents, à des suppressions ou des réductions de développements nécessaires. C'est là, dans ce chapitre de 340 pages, que l'auteur aurait pu, je crois, faire de nombreuses coupures, et le volume s'en fût trouvé heureusement allégé.

Les cinq chapitres IV à VIII sont les meilleurs et les plus originaux du livre. M. Perrot y étudie l'architecture mycénienne, funéraire, religieuse et civile. Tous les renseignements fournis par les fouilles, toutes les observations, même les plus insignifiantes en apparence, des fouilleurs ont été recueillis et coordonnés avec une infaillible précision, utilisés avec une sagacité surprenante. M. Perrot et son éminent collaborateur, M. l'architecte Chipiez, en sont arrivés à des restitutions tout à fait originales et supérieurement habiles des forteresses de Tirynthe et de Mycènes, du palais royal de Mycènes, des fameuses tombes à coupole, surtout du Trésor d'Atrée. Je ne puis faire ici ni ne veux faire un exposé, même rapide, de ces chapitres vraiment admirables, où les auteurs démontent pour ainsi dire et remontent sous nos yeux les moindres constructions mycéniennes, ni surtout soulever les objections que ne peut éviter un travail de ce genre et insister sur la part un peu large faite à l'hypothèse. Ce n'est pas non plus le lieu de discuter l'ingénieuse, mais, à mon très humble avis, très aventureuse théorie qui veut retrouver dans les monuments mycéniens les origines de l'architecture dorique. Le système, je pense, soulèvera des controverses passionnées dans le clan des archéologues.

Les trois chapitres IX-XI traitent de la sculpture, de la peinture et des arts industriels. Ici encore se retrouvent les plus rares qualités de l'érudit qui n'ignore aucun monument, du critique qui saisit l'intérêt et l'importance des œuvres les plus complètes comme des moindres fragments, dont les jugements sont dictés par le goût le plus pur, et qui possède le don précieux de généraliser sans devenir systématique, de l'écrivain enfin qui fait saillir en bonne et juste lumière les traits essentiels de tout ce qu'il décrit. M. Perrot a démêlé le fatras des livres confus de Schliemann, et disposé par séries bien distinctes les mille objets que le docteur enregistrait et groupait au hasard ; il a rapproché des trouvailles précieuses de l'illustre explorateur à Troie, à Mycènes, à Tirynthe, avec une méthode très nette et une vue très sûre, les trouvailles non moins précieuses de Tsountas à Mycènes encore et à Vaphio, de ses émules en cent endroits de la Grèce et des îles : bas-reliefs, bijoux d'or et d'argent, trésors de la glyptique, objets de verre, de bois ou d'ivoire, créations variées de la céramique, armes et outils, fragments de fresques murales et décors variés d'architecture ; il a fait ressortir les caractères et l'originalité de l'art mycénien ; de ces études minutieuses, il a pu tirer comme une véritable chronologie de la civilisation primitive de la Grèce jusqu'à l'invasion dorienne.

Parfois, au cours de ces longs développements, souvent dans les théorie que l'auteur expose, les objections s'offrent à l'esprit; plus d'une hypothèse hardie laisse le lecteur en suspens. La plus grave, que nous devons noter, c'est que M. Perrot, malgré tout son désir de donner au problème une solution ferme sinon définitive, ne réussit pas à nous montrer, dans les peuples de civilisation dite mycénienne, les ancêtres directs des Grecs. C'est pourtant là, à n'en pas douter, l'idée maîtresse, la pensée dirigeante de tout le livre. Je signale mon doute, sans vouloir en développer les motifs ; mais il m'est bien difficile, même après la méditation attentive des arguments de l'auteur, de retrouver dans l'industrie et l'art de cette Grèce primitive le m ême esprit qui vivifia l'industrie et l'art de la Grèce classique ; dans les artisans de Mycènes et de Tirynthe les précurseurs des artistes d'Argos et d'Athènes. Que l'architecture, la peinture, la sculpture, la céramique, l'orfèvrerie, la glyptique de Tirynthe, de Mycènes et de Vaphio aient, bien qu'elles aient subi certainement des influences étrangères, une originalité qui nous contraint à en rapporter l'honneur à un même peuple, nettement distinct des peuples voisins et contemporains, c'est un fait que M. Perrot établit jusqu'à l'evidence. Mais que ce peuple soit justement l'ancêtre direct des peuples de la Grèce historique, c'est une affirmation que les seuls monuments exhumés, à défaut d'autres renseignements, rendent difficilement acceptable. Comment en tout cas expliquer, dans cette hypothèse, le brusque anéantissement de la civilisation mycénienne durant cette période que M. Perrot appelle lui-même un *moyen âge* ? Et comment expliquer que les Grecs, après l'invasion dorienne, s'ils sont bien les descendants des Mycéniens, n'aient retenu aucun souvenir des splendeurs passées ; que leur art, que leur industrie

aient recommencé des balbutiements et des tâtonnements nouveaux, que les origines de l'art grec archaïque aient si peu de rapports avec l'art mycénien, et témoignent d'un esprit si différent? D'ailleurs il me semble que M. Perrot a quelquefois hésité devant ses idées, comme j'hésite moi-même, et qu'il reste de ci de là plus d'une trace de son hésitation.

J'arrive maintenant à un reproche qui, dans cette *Revue*, est particulièrement à sa place. M. Perrot a, de ses patientes et pénétrantes études, tiré comme il était son devoir, mainte induction sur la vie et sur les mœurs des peuples dont le souvenir nous a été si miraculeusement conservé. Pourquoi n'a-t-il nulle part traité avec suite, et avec l'ampleur qu'il aime à donner à tout, de la religion des peuples mycéniens? Les éléments de cette étude sont dispersés au hasard des chapitres. Sans doute, s'il les eût réunis en un tout, s'il leur eût accordé plus d'importance, eût-il fait naître quelque argument de valeur peut-être à l'appui, peut-être au contraire à l'encontre de son système.

Laissant de côté ces vestiges du « culte de la hache » que M. Perrot signale en Grèce à l'âge néolithique, et dont il aurait pu retrouver quelque survivance dans la hache symbolique de certains monuments très postérieurs, je constate d'abord que la religion mycénienne est extrêmement éloignée non seulement de la religion de la Grèce classique, mais même de la religion telle que nous la font connaître les poèmes homériques. Les dieux de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* sont d'une conception si nette et d'un dessin si original, ils ont entre eux des rapports si singuliers, ils jouent dans les affaires des peuples et des rois un rôle si actif et si déterminé, que leur poétique figure s'est traduite dans les arts plastiques avec la même netteté, la même originalité. Les plus naïfs monuments de l'art archaïque, statues ou figurines de terre cuite, ou peintures de vases, avec toute la maladresse des ouvriers novices, interprètent sans qu'on puisse s'y méprendre les données de l'épopée, et les mythes si abondants et si variés de la légende inspirent d'innombrables représentations. Mais pas plus à Troie qu'à Tirynthe ou qu'à Mycènes, on ne retrouve les traces d'une culture religieuse qui, même de très loin, se rapproche de celle des Grecs.

Quelques idoles informes nous révèlent seules que les habitants de ces villes croyaient à quelque chose ; mais ces idoles n'ont aucun des traits distinctifs qui pourraient faire songer aux divinités du panthéon hellénique. Ce qui semble préoccuper avant tout ces peuples, c'est le mystère de la multiplication des êtres, et c'est cette idée qu'expriment à peu près exclusivement ces idoles, de type très peu varié. Une divinité féminine, de ses deux mains pressant ses mamelles, en qui les attributs du sexe sont marqués et soulignés avec une insistance naturaliste, ou bien une divinité-mère portant son enfant, voilà le thème où s'est exercée, avec quelques variantes à peine, la céramique religieuse. Il ne se précise guère que dans deux ou trois figurines où sur la tête, sur les bras de la femme, sont posés de grands oiseaux, sans doute des colombes. La déesse devient, si l'on veut, une vague Astarté, si l'on veut encore, un lointain proto-

type d'Aphrodite. A côté de ces figurines, de caractère plutôt pacifique et cosmique, plaçons une sorte de divinité guerrière dont le sexe d'ailleurs reste douteux. Sur une tablette de chaux peinte (fig. 410), dans le champ d'un chaton de bague en or, on voit en effet une sorte de trophée où apparaît une vague forme de tête casquée, et de part et d'autre d'un bouclier, des bras dont l'un est armé d'une lance (fig. 425). Est-ce un Palladium ? est-ce un Arès primitif? Les deux monuments sont bien peu significatifs, et je les crois les seuls. M. Perrot, d'autre part, donne le nom d'idoles à deux petits bronzes, à très peu près semblables, trouvés l'un à Tirynthe, l'autre à Mycènes (fig. 353-354), qui représentent un guerrier casqué, brandissant une lance, et peut-être se protégeant d'un bouclier. Mais il me semble que la désignation est ici bien risquée ; c'est un tort, je crois, d'établir comme un principe que toutes les figurines qui, à l'époque mycénienne, reproduisent la forme humaine, sont des divinités. Il y a place, si je ne me trompe, à côté des idoles, pour des statuettes qui n'ont par elles-mêmes aucune signification religieuse, qui sont de simples sujets de genre, comme les représentations incrustées sur les poignards de Mycènes, ou les reliefs des vases de Vaphio. On ne peut pas du moins hésiter à reconnaître des tableaux religieux dans ces scènes fréquemment représentées sur des intailles, où l'on voit un personnage, tantôt d'un sexe, tantôt de l'autre, tenant suspendus par les pattes ou par le cou des quadrupèdes ou des oiseaux. M. Perrot en reproduit sept exemplaires. Trois d'entre eux montrent une femme tenant par le cou un seul animal, ici un bouquetin, là une sorte de cheval (fig. 426, n°s 12 et 14 ; pl. XVI, n° 5) ; deux montrent une femme tenant ici par le cou, là par les pattes, deux oiseaux qui semblent des cygnes (fig. 431, 7 ; 432, 2) ; sur deux seulement on voit un homme tenant ici deux bouquetins par les cornes, là deux lions, un par le cou, l'autre par une patte de derrière (fig. 428, 21 ; 432, 7). Peut-être ces deux derniers groupes ne représentent-ils que des scènes de chasse, dessinées par analogie avec les précédents ; mais ceux-ci du moins veulent être rapprochés — et je suis étonné que M. Perrot ait négligé de le faire — des représentations bien connues de l'Artémis orientale, ou, comme on dit, Persique. Ces femmes sont sans contredit des déesses, ainsi que le prouve clairement l'attitude de l'une d'elles, dressée sur un véritable piédestal. Mais ici encore c'est à l'Orient que l'on doit songer plutôt qu'à la Grèce classique.

Resteraient les nombreuses terres cuites, les nombreuses figurines de métal qui représentent des vaches ou des têtes de vaches ; Schliemann y reconnaissait sans hésiter l'image symbolique d'une grande déesse mycénienne, d'essence lunaire, devenue plus tard la principale divinité des Argiens sous le nom de Héra Boôpis. Mais cette opinion n'a plus cours, et M. Perrot ne la soutient pas ; les vaches mycéniennes ne sont que des ex-voto plus ou moins modestes, destinés peut-être à remplacer les coûteuses victimes vivantes, au même titre que les autres animaux, lions, chiens, ou porcs, découverts en même temps, dans les mêmes terrains.

Quoiqu'il en soit, et même en admettant que toutes les figures féminines sont des déesses, toutes les figures masculines des dieux, il n'en est pas moins très clair que ce ne sont point là les ancêtres des dieux grecs, mais les proches parents des dieux orientaux. Pour la déesse mère, il n'y a point de doute; pour le dieu armé, il est frappant que M. Perrot le rapproche d'une figurine trouvée à Tortose, dans le nord de la Phénicie, et de quelques représentations, syro-cappadociennes, ajoutant que peut-être le type du dieu armé fut aussi emprunté à l'Asie par l'Argolide et les pays de culture mycénienne. Ce rapprochement, me semble-t-il, a plus de valeur qu'une assertion comme celle-ci « que les constructeurs des acropoles de Tirynthe et de Mycènes adoraient déjà quelques-uns au moins des dieux qui président aux combats livrés devant Troie; qu'ils les adoraient peut-être sous les noms mêmes que leur donnent l'*Iliade* et l'*Odyssée* » (p. 748).

C'est à l'Orient encore que nous font songer des monuments d'un autre genre, beaucoup plus fréquents, et des representations différentes. A côté des dieux, qu'ils ont tout simplement figurés comme des hommes, les peuples qui nous occupent ont adoré et figuré toute une serie de monstres formés d'assemblages hétéroclites, de membres empruntés à divers animaux ou empruntés les uns aux animaux les autres aux hommes. Le plus fréquent est le sphinx; il apparaît dans l'art mycénien sous un aspect assez particulier : d'abord, bien que la tête, coiffée d'une tiare empanachée, ressemble à celle d'une femme, il est difficile d'affirmer que ce soit un être femelle; de plus il a de grandes ailes relevées : aussi apparaît-il comme un mélange du type de sphinx familier d'une part à l'Égypte, de l'autre à l'Asie antérieure. C'est la longue houppe flottante en arrière de la tiare, comme une queue, qui le distingue; mais il nous importe surtout de noter que le sphinx mycénien est un emprunt fait à l'Orient. Il en est de même pour le griffon, corps de quadrupède, tête et ailes d'oiseau, si tant est que le griffon se rattache, à Mycènes et à Tirynthe comme en Égypte et en Asie, à l'art religieux, et ne soit pas simplement la création d'une ingénieuse fantaisie.

Plus original certes est un démon que l'on voit sur quelques intailles mycéniennes, et que M. Perrot décrit ainsi : « C'est un lion dressé tout debout, mais un lion qui présente des traits fort particuliers : une ceinture lui serre la taille et sa crinière a pris une forme toute conventionnelle; jetée sur les épaules de la bête comme un manteau, et piquée de gros points, elle se termine par un appendice arrondi qui se détache du corps à la manière d'une basque d'habit. Fléchies comme les bras, les pattes de devant tiennent levées en l'air, au-dessus d'un arbuste planté dans un vase, des aiguières d'un galbe très élégant » (p. 854). Pour ce monstre encore il faut chercher des rapprochements non dans l'art de la Grece classique, mais dans l'art de l'Orient. M. Perrot cite lui-même un vase découvert à Cypre où, sur l'anse, des figures accouplées deux à deux, comme elles le sont sur nos intailles, présentent avec le même geste un vase qui

a exactement la même forme... On a proposé, non sans vraisemblance, d'y reconnaître les génies des eaux. Le vase qu'ils soulèvent représenteraient les sources qu'ils font couler, et l'arbuste qui est placé entre eux, sur une de nos intailles, la végétation que nourrissent les pluies et les fontaines » (p. 854-855). C'est quelque génie du même genre, ce monstre à tête de loup, à torse d'homme, à corps et pattes d'oiseau, qui porte pendus aux extrémités d'une perche posée sur son épaule droite deux corps de fauves tués. Ce chasseur était sans doute de la même essence que la déesse aux bouquetins ou aux cygnes que j'ai signalée plus haut ; dans tous les cas, il ne nous rappelle aucun démon de la Grèce (fig. 428, 8).

Ainsi, à en juger d'après leur type, les divinités essentielles ou secondaires, dans la religion mycénienne, sont empruntées à l'Orient, ou tout au moins apparentées à celles de l'Orient, et nous constatons qu'elles n'ont qu'un rapport fort lointain, si même elles en ont, avec les divinités d'Homère. Quant au culte et aux pratiques de cette religion, nous ne les connaissons, sauf en ce qui concerne les rites funéraires, que d'une façon bien vague. Il y avait sans doute un culte du foyer, culte tout intime, dont les autels retrouvés dans les palais de Mycènes et de Tirynthe sont un témoignage formel. Mais il reste ignoré sous quelle forme il était rendu, et il devient malaisé d'en noter, à l'époque classique, une survivance certaine. Peut-être fut-il le culte essentiel, car ni à Troie, ni à Tirynthe, ni à Mycènes, ni en aucun point du bassin de la mer Égée les fouilles n'ont remis au jour les fondations d'un édifice qu'on puisse appeler un temple. M. Perrot va jusqu'à douter que ces peuples en aient jamais construit, et il hésite même à reconnaître le simulacre d'un édifice sacré local dans ces plaquettes d'or découpé recueillies par Schliemann, au nombre de cinq, au fond des tombes de l'acropole mycénienne. On y voit, à droite et à gauche d'une porte monumentale, s'ébattre deux colombes, et bien que quelques détails semblent appartenir à l'art indigène, il est très possible que ces plaquettes soient importées de l'Orient ; elles ont dans tous les cas un rapport frappant avec les idoles aux colombes, ces Astartés mycéniennes dont il a déjà été question. Donc, pas de temples, et peut-être simplement quelques enceintes sacrées, quelques bosquets où se dressait une idole vénérée. Sur un chaton de bague d'or on voit une femme assise sous un arbre, et en face d'elle d'autres femmes qui lui présentent des fleurs ou font des gestes d'adoration ; une intaille de Mycènes nous montre encore trois femmes, les mains pleines de fleurs et de branches, en adoration devant un autel : c'est comme un raccourci de la scène précédente. N'avons-nous pas là des représentations très simples de ce culte primitif? Une autre intaille est le tableau d'un homme, vêtu d'une longue tunique, dépeçant un veau sur une table : si ce n'est pas l'image vulgaire d'un boucher, c'est un sacrificateur ; le sacrifice joint à l'offrande, cela est tout naturel. A défaut de ce document, les fosses, qui se sont rencontrées dans les palais royaux à côté des autels domestiques, parleraient assez haut sur cet usage,

Ajouterons-nous à ces rites des danses sacrées, dont il est possible que quelques pierres gravées aient conservé la mémoire? Il faut avouer en tout cas qu'une religion dont les pratiques connues sont aussi élémentaires, et qui a laissé si peu de monuments, était fort simple et révélait un état d'esprit et de civilisation très primitif. On nous demande un bien grand effort, quand on veut que nous reconnaissions en ceux qui les pratiquaient les héros d'Homère, à plus forte raison les aïeux des contemporains de Périclès ; ils me paraissent, quant à moi, très inférieurs aux Égyptiens et aux Asiatiques auxquels cependant ils semblent avoir fait des emprunts si importants.

Sur les rites funéraires nous sommes bien mieux renseignés. Les tombes de l'époque mycénienne, sur tout le sol de l'antique Hellas, ont été explorées avec un soin minutieux, et M. Perrot a groupé, classé, étudié avec une science, une critique, un art parfaits tous les renseignements et toutes les observations épars dans les livres et les mémoires des explorateurs, de Schliemann, de Tsountas, de Dœrpfeld ou de Belger. Grâce à lui, la situation, la construction, la disposition des tombeaux, aux différentes périodes de l'âge mycénien, n'ont presque plus de secrets. On peut connaître les rites de l'ensevelissement et le culte funéraire avec une assez grande précision, et par suite pénétrer un peu dans les idées et les croyances relatives à la mort. Je ne veux pas d'ailleurs insister sur cette partie du livre ; pour la plupart les questions qui y sont traitées sont connues de tous, et ce n'est pas seulement l'intérêt des archéologues qui s'est attaché ardemment aux découvertes de Schliemann et de ses émules.

Je rappelle seulement la preuve donnee avec une évidence de plus en plus complète, que bien sûrement les mœurs mycéniennes sont, sur ce point particulier des funérailles comme sur bien d'autres, en complet désaccord avec les mœurs homériques. Les morts, en effet, sont inhumés intacts dans des fosses profondes, creusées dans le roc ou dans le sol, que tantôt recouvre un simple tertre surmonté d'une stèle, que tantôt recouvre une chambre funéraire à coupole grandiose, ou qui se cache au fond d'une avenue comblée de débris. Dans ces tombeaux, les morts sont déposés, pares de leurs plus beaux atours, avec leurs armes de parade, leurs riches bijoux, leurs idoles familières, tout un luxe d'orfèvrerie precieuse. Sur la tombe, qui souvent, véritable demeure souterraine, se rouvrira pour recevoir tour à tour plusieurs membres de la famille ou de la dynastie, les survivants célèbrent des sacrifices et des repas, dont les restes, os rongés et calcinés d'animaux et peut-être d'hommes, coquillages, etc., se mêlent dans l'amoncellement du tertre funéraire, autour des stèles sculptées, aux fragments des vases brisés. Ne sommes-nous pas bien loin de l'*Iliade*, où les morts sont brûlés sur un bûcher, où le tombeau n'est qu'une fosse sous un tertre elevé, plus semblable aux *tumuli* de l'Attique, par exemple, qu'aux sépultures de l'agora de Mycènes? Si les banquets et les sacrifices se retrouvent dans Homère, s'il y eut — le fait reste pourtant douteux — égorgement de prisonniers ou d'esclaves en l'honneur des chefs mycéniens comme en l'honneur de

Patrocle, du moins est-il certain que les Mycéniens et les hommes de leur race n'eurent pas les mêmes croyances que les Achéens de l'épopée.

Chez ceux-là, rien ne fait songer au royaume souterrain d'un Hadès ; c'est dans la tombe qu'ils vivront leur seconde vie, et tout l'aménagement de cette nouvelle demeure en révèle la destination. C'est pour entretenir cette existence nouvelle, pour nourrir et désaltérer le mort, qu'on répand à intervalles réguliers le sang et la graisse des victimes, le lait, le vin et le miel ; c'est pour l'honorer et le charmer dans sa retraite qu'on l'ensevelit avec ce somptueux mobilier funéraire, qui témoigne de sa puissance, de sa richesse et de son goût, et prolonge pour lui quelques-unes des jouissances de sa vie terrestre. Mais ce sont là, comme on sait, des sentiments et des croyances qui ont trouvé leur expression vraiment parfaite en Orient, et surtout en Égypte. C'est à l'Orient encore, et surtout encore à l'Égypte que nous fait songer l'usage, inconnu à l'epoque classique, de cacher la figure du défunt sous un masque d'or, « comme pour disputer, dit M. Perrot, ses traits à la destruction et conserver ainsi le caractère général de la forme, pendant que, derrière cette enveloppe, les chairs s'altéreraient et finiraient par disparaître » (p. 794).

Que conclure, sinon que le culte des morts, comme toute la religion, à l'époque mycénienne, n'ayant pas de rapports avec la Grèce d'Homère, à plus forte raison avec la Grèce de Périclès, il est téméraire de vouloir rattacher les croyances de cet âge aux croyances de l'âge classique? Et l'étude de la religion, comme de l'industrie et de l'art mycéniens, nous amène à la même pensée, qu'avec des caractères, des qualités si l'on veut, avec une originalité indeniable, la civilisation des peuples qui jusqu'à l'invasion dorienne habitèrent le bassin de la mer Égée, dépend étroitement des civilisations orientales, plus anciennes qu'elles. Et l'on ne doit pas affirmer que les Mycéniens furent les propres ancêtres des Grecs, car les rapports que l'on trouve entre eux et ces prétendus descendants s'expliqueraient peut-être plus facilement par un double emprunt direct aux peuples dont l'existence antérieure à la leur eut aussi une durée plus longue.

Je n'affirme rien, et ne fais qu'exprimer des doutes que M. Perrot, s'il avait consacré un chapitre spécial à la religion mycénienne, avec sa science abondante et lumineuse, aurait peut-être levés. Peut-être aussi, faisant cette étude d'ensemble dont je regrette l'absence, M. Perrot se fût-il heurté à quelqu'une des objections qui me sont venues à l'esprit ; peut-être en eût-il retiré quelque profit.

Dans tous les cas, je voudrais que mes critiques prouvassent à un maître hautement admiré et respecté quel soin met à lire et méditer son œuvre incomparable un de ses plus modestes disciples.

Pierre Paris.

E. Bonavia — **The Flora of the Assyrian monuments and its outcome.** — 1 vol. in-4° de x-215 pages, avec figures. Londres, A Constable et C°, 1892.

La reconstitution de la flore *naturelle* des Assyriens, d'après les monuments du British Museum, a amené M. le docteur Bonavia à en étudier la flore *symbolique*, et cette étude à son tour l'a conduit à d'intéressantes recherches sur les symboles qui ont été associés en Mésopotamie à la représentation de l'arbre sacré. Il compare lui-même son livre à un télescope, « où les tubes sortent l'un de l'autre. » Personne ne se plaindra de la multiplication des compartiments, si l'instrument doit nous permettre de mieux découvrir la solution des problèmes qui se rattachent aux symboles et aux croyances de l'Assyrie.

Je ne suivrai pas l'auteur dans ses compétentes investigations sur la nature des plantes que reproduisent les cylindres et les bas-reliefs. C'est un côté de la question qui relève de la botanique et de l'art, plutôt que de l'hiérographie. Cependant il a aussi son importance à ce dernier point de vue, si, comme le pense l'auteur, les plantes qui ont joué un rôle dans le culte assyrien, le doivent à leur caractère bienfaisant ou extraordinaire.

M. Bonavia nous met en garde contre la tendance à chercher une représentation religieuse ou même symbolique, là où il n'y a qu'une scène de mœurs ou une fantaisie d'artiste. Ainsi le bas-relief des portes de Balawat, où MM. Perrot et Chipiez ont cru découvrir un tabernacle aux offrandes, ne lui apparaît que comme une tente avec une table servie pour un *lunch* royal; le personnage à l'arrrière-plan n'est pas un prêtre, mais un domestique armé d'un plumeau pour écarter les mouches en attendant l'arrivée du convive, comme cela se voit encore journellement dans l'Inde. Lors même qu'il y a allusion incontestable à des idées religieuses, il insiste pour qu'on n'attache pas à ces sujets une portée trop abstraite et trop mystique. Le culte assyrien était un culte essentiellement *réaliste*; il s'agissait surtout de favoriser l'action des esprits propices et de paralyser celle des esprits malfaisants, à l'aide d'incantations, de charmes, d'amulettes. L'image des arbres qui étaient l'objet d'un culte devait être un de ces préservatifs, soit que l'imagination populaire en eût fait une sorte de porte-bonheur, soit qu'à raison de leurs services, on les regardât comme des dispensateurs de prospérité et de vie en général. D'autre part, il ne faudrait pas croire que tous les détails de l'image remplissent une fonction symbolique; souvent ils ne sont qu'un motif de décoration introduit pour remplir un vide ou. si c'est un cylindre, pour marquer l'individualité du cachet. Enfin il faut se garder de chercher une intention profonde dans les abréviations ou les altérations imposées à l'artiste par le défaut d'espace ou par la nature des materiaux.

Ces avis sont fort sages. L'auteur a particulièrement raison d'insister sur les origines naturelles, ou plutôt *naturalistes*, des images qui fournirent au symbo-

lisme assyrien ce qu'on peut nommer sa matière première. Mais sur ce fond concret n'a-t-il pas dû se greffer de bonne heure des mythes plus complexes et plus abstraits, dont, avec l'aide des textes, on peut retrouver la trace dans les représentations figurées elles-mêmes ? Prenons, par exemple, le thème si fréquent de l'arbre sacré entre deux génies affrontés qui tiennent d'une main un réceptacle à anse, de l'autre un objet conique dont ils dirigent la pointe vers l'arbre. Aux yeux de M. Bonavia, il n'y a là qu'une scène d'exorcisme; les génies aspergent l'arbre d'eau bénite afin d'en écarter les mauvaises influences. Les lecteurs de cette *Revue* se rappelleront, d'après le résumé que leur en a donné M. Albert Réville (1890, t. XXII, p. 209 et suiv.), l'interprétation également concrète, bien que toute différente, que formule M. Edw. B. Tylor : le réceptacle serait un panier d'osier, non un vase ; l'objet conique représenterait l'efflorescence du palmier mâle, et l'ensemble se rapporterait à la fécondation artificielle du palmier par un procédé déjà décrit dans les ouvrages des anciens. Je penche fort pour l'explication de M. Tylor, mais, de toute façon, j'estime qu'il faut donner à cette scène une portée mystique et voir dans la fécondation artificielle du palmier par la main d'un dieu ou d'un génie, un symbole de la fécondité universelle mise en jeu par l'intervention des puissances surnaturelles.

La représentation de l'arbre sacré comporte presque toujours, soit sur le tronc, soit à la racine, un détail qui rappelle les volutes du chapiteau ionien et où l'on est à peu près d'accord pour reconnaître une paire de cornes recourbées. Ceci amène M. Bonavia à examiner le rôle joué par cette paire de cornes dans toute la symbolique assyrienne. Il y voit avec raison un symbole de puissance, inspire par l'estime où l'on tenait originairement les taureaux. D'où sa double fonction, d'une part sur la tête des personnages surhumains où elle devient le signe distinctif de la puissance divine, d'autre part au-dessus des portes ou sur les arbres où elle monte la garde contre le mauvais œil. Si elle figure dans les representations de l'arbre sacré, c'est simplement parce qu'on aurait copié l'image de l'arbre avec tous ses accessoires réels. — La chose est possible; cependant, à en juger par la position même que les cornes occupent généralement dans l'image, elles me semblent plutôt y avoir été délibérément introduites pour souligner en quelque sorte le caractère sacré de la plante, réelle ou mythique, qu'on a voulu représenter.

Je ne puis qu'applaudir à la perspicacité avec laquelle l'auteur a suivi dans l'art égyptien, grec et même hindou, les destinées ultérieures de ce symbole que les Assyriens semblent avoir été les premiers à utiliser contre les influences mauvaises et que nous retrouvons encore aujourd'hui dans l'arme favorite des Italiens contre la *jettatura*. Cependant ne va-t-il pas un peu loin, quand, pour indiquer que la religion assyrienne était surtout un culte de la force, il la baptise du nom pittoresque de « cornisme » (*hornism*)? On peut même se demander si, à l'instar de certains mystiques de notre moyen âge qui voyaient partout les

cornes de Belzebuth, il n'exagère pas un peu la part prépondérante de ce symbole rudimentaire dans la formation des nombreux emblèmes qu'il prétend y rattacher. Je suis peut-être plus dispose que je ne l'étais, avant d'avoir pesé ses arguments et ses illustrations, à ranger la paire de cornes assyrienne *parmi* les antécédents figurés du caducée, de la fleur de lis, de la palmette, de l'acanthe, du fer à cheval, de la fourche, du trident de Neptune, de la lyre d'Apollon, de la clef de vie et du trisula bouddhique. En effet, j'estime qu'un symbole peut avoir plusieurs antécédents figurés; bien plus, que les figures symboliques ou décoratives quelque peu complexes sont généralement le produit d'une hybridation entre des images simples, comme M. Bonavia l'admet lui-même pour le chapiteau ionien auquel il assigne à la fois pour origines le lotus de l'Égypte et les cornes de l'arbre sacré. J'accepterai parfaitement qu'en façonnant le trident mis entre les mains de Ramman, dieu de l'air et de l'orage, l'artiste assyrien ait été influencé, consciemment ou non, par sa propre façon de représenter la tige sacrée avec ses cornes symboliques. Mais ce n'est pas une raison pour suivre M. Bonavia, quand il en déduit que l'attribut du dieu est une forme réduite de l'arbre sacré — c'est-à-dire une tige ornée d'une paire de cornes — et que, par suite, le foudre ou trident redoublé représentait simplement chez les Assyriens une double paire de cornes avec la tige sacrée au milieu.

Il n'y aurait rien de surprenant à ce que les Assyriens aient figuré la foudre par une paire de cornes, bien qu'à ma connaissance ni textes ni monuments ne permettent de l'affirmer. On comprendrait une description ou une représentation du dieu de l'orage sous les traits d'un taureau ou d'un monstre renversant ses victimes à coups de cornes. Toutefois, quand nous voyons le dieu de l'orage, cornu ou non, tenir en main un engin taillé sur le modèle d'une fourche ou d'un trident aux pointes en zigzag, il n'y a pas de motif pour prêter à l'artiste l'intention d'avoir voulu symboliser la foudre autrement que par une arme de trait ou de jet. Cependant l'auteur va plus loin encore et soutient que cet attribut pourrait bien ne pas représenter la foudre, mais figurer simplement un engin contre le mauvais œil entre les mains d'une divinité quelconque. Sans insister sur l'argument à tirer du jet d'eau qui s'échappe du manche, puisque M. Bonavia conteste que ce soit la représentation d'un jet liquide, on peut répondre que : 1° d'après tous les assyriologues le dieu en question est bien Ramman, le dieu de l'atmosphère, et par suite de l'orage. Si un engin analogue paraît exceptionnellement dans la main de l'Istar guerrière et de Merodach, l'adversaire de la monstrueuse Tiamat, on peut dire qu'ici l'exception confirme la règle ; 2° il existe un texte où la foudre, dont s'arme Merodach, est décrite comme une arme a de nombreuses pointes (*Western Asia Inscriptions*, II, 19, n° 2 *obv.*, 9 et 10; trad. Sayce) ; 3° on retrouve, parmi les monuments mêmes de l'Assyrie, toute la série des formes transitoires entre cette forme de trident et le faisceau trifide qui est devenu le foudre classique. Nul ne peut nier *a priori* que le sens du

symbole ne se soit modifié pendant ou après ses transformations figurées ; mais c'est à celui qui soutient cette modification de la prouver.

M. Walters a montré récemment, à l'aide d'une série de types juxtaposes, que le trident de Poseidon, sur les vases helléniques, dérive du sceptre oriental à tête de lotus, ou plutôt, pour rentrer dans mon explication générale — que ce sceptre figure parmi les antécédents du trident classique. (Cf. *Journal of Hellenic Studies*, 1892-1893, p. 13.) — S'ensuit-il qu'il faille soutenir que ce trident représentait dans la main de Poseidon une fleur de lotus?

Il y aurait encore des réserves de détail à faire sur d'autres passages ou M. Bonavia se laisse entraîner par une certaine tendance à innover et à généraliser. Mais que celui qui à cet égard est sans péché lui jette la première pierre. L'essentiel, c'est que cet ouvrage, avec ses déductions ingénieuses et suggestives, nous montre, une fois de plus, les secours que peuvent rendre à la connaissance de l'antiquité, de ses symboles et de ses croyances, les matériaux accumulés par la découverte et la publication des monuments figurés, quand l'archéologie les met en œuvre par une méthode sûre et positive. L'auteur a bien compris par suite de quelles influences et, pour ainsi dire dans quelle direction, les représentations symboliques en arrivent à se déformer pendant leur longue existence et leurs lointaines migrations; il a bien saisi, notamment, la singulière loi d'hybridation qui amène les symboles, quand ils ont quelque trait ou quelque idée en commun, à se fondre les uns dans les autres pour engendrer un type intermédiaire.

Goblet d'Alviella.

I-Tsing. — **Mémoire composé à l'époque de la grande dynastie T'ang sur les religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'Occident.** — Traduit en français par *Édouard Chavannes*. — Paris. Leroux, 1894, in-8°. xxi-218 pages[1].

Les relations des pèlerins chinois qui visitèrent les lieux saints du buddhisme sont pour la philologie indienne une source historique de premier ordre. On sait tout ce qu'elle a tiré de Fa-Hien et de Hiuen-Tsang. I-Tsing mérite d'être placé à côté de ces deux grands voyageurs. L'extrait de son *Mémoire sur la loi intérieure envoyé des mers du sud*, traduit par M. Ryauon Fujishima en 1888[2], a solidifié toute une portion jusque-là flottante de l'histoire littéraire de l'Inde. L'ouvrage dont M. Chavannes nous donne aujourd'hui la traduction, quoique

1) Cette notice complète celle qui a paru dans la précédente livraison de la *Revue* [*Note de la Rédaction*]

2) *Deux chapitres extraits des Mémoires d'I-Tsing sur son voyage dans l'Inde*. *Journal asiatique*, 8e série, tome XII, 1888, p. 411-439.

moins abondant en révélations, contient les informations les plus précieuses sur l'état de buddhisme et les relations de la Chine avec l'Inde au VIIe siècle de notre ère. On y voit nettement quelle puissante attraction la religion du Buddha exerce encore à cette époque. Non seulement elle est étudiée avec ardeur dans les monastères chinois, mais les pèlerins en foule prennent « le bâton orné d'etain » et se rendent dans l'Inde, en quête de reliques à vénérer et de livres à étudier. Il fallait certes une foi ardente pour entreprendre un aussi périlleux voyage. Soit qu'ils fissent route par le désert de Gobi, le défilé des Portes-de-Fer (Derbent, entre Samarkand et Balkh) et les passes de l'Hindou-Kousch ; soit qu'ils se dirigeassent droit sur la vallée du Gange par le Tibet et le Népal, les pèlerins chinois avaient à surmonter d'énormes difficultés.

La première de ces routes était longue et pénible : après avoir traversé d'immenses plaines de sable et avant de franchir la haute chaîne de l'Hindou-Kousch, il fallait échapper aux Tadjiks du Badakschan, qui arrêtaient et rançonnaient les voyageurs. La seconde, plus courte, était plus difficile et moins fréquentée. Sans doute les pèlerins qui passaient par le Tibet bénéficiaient de l'aide de la princesse chinoise Wen-tch'eng, femme du roi du pays ; et une seconde femme du même roi, la princesse népalaise Bribsun, leur facilitait la traversée de son pays d'origine. Mais l'autorité du gouvernement devait être assez précaire, car nous lisons dans la biographie de Hiuen-Tchao (§ 1) qu'il ne retourna pas en Chine parce que « sur la route du Népal, les Tibétains s'étaient massés pour faire obstacle et empêcher de passer. »

A raison de ces multiples obstacles, la plupart des voyageurs préféraient la voie de mer. On s'embarquait à Canton sur de mauvais bateaux marchands pesamment chargés et on faisait voile pour les îles de la Sonde. Souvent le bateau sombrait dans une tempête ou échouait sur des récifs : mais ces dangers, loin de refroidir l'ardeur des pèlerins, n'étaient pour eux que l'occasion d'acquérir de nouveaux mérites spirituels. Tch'hang Min se rendait dans l'Inde, avec l'héroïque résolution de faire une copie en dix mille rouleaux de la *Prajñâpâramita*, lorsque, dans la traversée de Java à Sumatra, le bateau fut assailli par un ouragan et commença à couler. Le patron invita Tch'hang Min à prendre place dans le canot, qui ne pouvait recueillir qu'une partie des passagers. Mais le saint moine, se rappelant les exemples du Maître, préféra sacrifier sa vie pour les autres : il resta sur le bateau avec le disciple qui l'accompagnait et tous deux moururent en invoquant le Buddha.

Quand le voyage s'effectuait sans accident, on abordait, soit dans le pays de *Ho-ling* (à l'ouest de Java), soit dans l'État de Çrî Bhoja (au sud de Sumatra). Il y avait là des centres florissants de culture buddhique, où on s'initiait d'abord à la langue sanscrite (*çabdavidyâ*). De Sumatra on se rendait à Tâmralipti, au sud du delta du Gange. Une fois débarqué sur la côte indienne, il fallait encore traverser le Bas-Bengale, qui était alors infesté par des bandes de brigands. Deux fois I-Tsing faillit y laisser sa vie : ayant entendu dire que les gens de

ce pays s'emparaient des hommes de couleur blanche pour les sacrifier, il jugea expédient de se plonger dans la vase et de se couvrir de feuilles : grâce à ce déguisement original, il put passer sain et sauf.

Ceux qui avaient le bonheur d'échapper à tous ces dangers pénétraient enfin en Terre Sainte. Ils visitaient tour à tour les lieux sanctifiés par quelque circonstance mémorable de la vie du Maître : l'arbre de la Bodhi, où il atteignit l'Illumination ; le parc des Gazelles, le pic du Vautour, où il prêcha la loi ; le bois des Grues, où il entra dans le Nirvâṇa. Ce devoir accompli, ils s'établissaient dans quelque monastère pour s'y livrer à l'étude et à la méditation. Quelques-uns, après un séjour plus ou moins long, repartaient pour leur pays à travers le Népal et le Tibet et mouraient en grand nombre sous ce climat meurtrier, au sortir de la tiède vallée du Gange. D'autres, plus sages ou plus égoïstes, renonçaient au retour : ils vieillissaient et mouraient doucement dans ces calmes retraites, copiant avec zèle les livres canoniques.

A cette époque, le Magadha était couvert de riches et beaux monastères. Plusieurs avaient été fondés par des rois étrangers pour donner asile à leurs sujets : tels le *Guṇacarita* construit par le Kapiça (Kafiristan) ; le *Grandhârachaṇḍa*, par l'État de Toukhara (Tokharestan) ; le couvent de *Kiu-loukia*, par le royaume de ce nom (Kolkai, à l'embouchure de la Tâmraparṇî ?) ; la *Mahâbodhi*, fondée par le roi de Ceylan et habitée par des religieux singhalais. I-Tsing vit aussi avec tristesse les ruines du *Cînavihâra*, que le roi Çrî Gupta avait fait bâtir plusieurs siècles auparavant pour vingt moines chinois, en y joignant les revenus de vingt-quatre villages : mais de son temps la Chine n'avait plus de couvent spécial pour ses pèlerins, et cet état de choses ajoutait beaucoup, paraît-il, aux difficultés du voyage.

Le plus grand des monastères indiens était celui de Nâlanda. I-Tsing en donne une description détaillée qui est un document du plus haut intérêt. Il était formé par la réunion de huit édifices semblables, construits en briques, à trois étages, avec un toit en terrasse et des galeries couvertes, faisant tout le tour du bâtiment. Le sol était également pavé en briques. Les bâtiments étaient disposés en carré ; ils comprenaient les habitations des moines et une chapelle. Les portes, qui s'ouvraient sur la cour intérieure, ne devaient jamais être fermées ni abritées par des nattes, de manière que la surveillance pût s'exercer constamment. Au dehors, se trouvaient plusieurs stûpas et un grand nombre de caityas. Nâlanda comptait 3,500 religieux et possédait 201 villages. Les moines qui formaient la communauté propriétaire des biens du couvent portaient le titre de *vihârasvâmin*[1]. Ils se distinguaient des religieux étrangers installés à titre d'hôtes et qui n'avaient droit qu'à la nourriture. Le titre de *vihârasvâmin*

1) M. Chavannes rend ce mot par « supérieurs », qui donne une idée assez peu exacte de la situation de ces religieux. Il semble que le nom de « supérieur » conviendrait mieux au chef de la communauté, qui figure dans la traduction avec le titre un peu trop constitutionnel de « président ».

était conféré par le souverain : il ne s'obtenait que difficilement. La communauté avait trois sortes de dignitaires : 1° le supérieur, qui était simplement le religieux le plus âgé ; 2° les *vihârapâlas*, chargés de garder les portes, de faire observer la règle et de tenir les assemblées ; 3° les *karmadânas*, qui avaient pour fonctions de sonner les cloches (ou ce qui en tenait lieu), de surveiller les repas et de lire tous les quinze jours la règle aux religieux. Deux ou trois moines étaient spécialement chargés du soin des terres et des greniers. Toutes les décisions devaient être prises par l'assemblée ; on considérait comme un grand péché le fait de disposer des revenus de la communauté sans son assentiment : celui qui s'en rendait coupable était qualifié de *kulapati* (maître de maison). Le jour de vingt-quatre heures était divisé, à partir de 6 heures du matin, en huit sections de trois heures chacune. Le temps était marqué par une clepsydre formée d'une coupe de cuivre percée d'un trou, qui posée sur un vase d'eau se remplissait dans un temps donné. Les heures étaient annoncées par des coups de tambour. Les repas avaient lieu à heure fixe.

La première et la quatrième veille de la nuit (6-9 heures du soir et 3-6 heures du matin) étaient consacrées à la méditation et à la psalmodie. Telle était l'organisation du couvent de Nâlanda : celle des autres monastères était sans doute analogue. Dans les uns on étudiait le Mahâyâna, dans les autres le Hînayâna : Nâlanda, moins exclusif, abritait une dizaine de sectes, qui — chose incroyable — vivaient en bonne intelligence.

Ce résumé suffira sans doute à faire sentir l'intérêt que présente la traduction de M. Chavannes, non seulement pour les indianistes, mais pour tous ceux qui s'intéressent à l'histoire du buddhisme. Ce qui en double le prix, c'est le commentaire qui l'accompagne. La plupart des lieux mentionnés dans l'ouvrage sont identifiés de la manière la plus convaincante. Quelques-uns cependant ont résisté : tel ce mystérieux royaume de *Ngan-mouo-louo-po*, situé au nord du Gange, dans l'Inde centrale, gouverné par le roi *Tchan-pou* (on voit que les données sont précises), et dont personne n'ouït jamais parler [1].

Ce sont là des pierres d'attente qui serviront un jour. M. Chavannes n'a pas borné là sa tâche. Il a tenu à expliquer les allusions soit à la littérature classique chinoise, soit à la doctrine buddhique, qui se rencontrent, pour ainsi dire, à chaque ligne. Grâce à cette annotation, qui témoigne de connaissances singulièrement étendues, le texte si obscur au premier abord s'entend avec la plus grande facilité. A lui seul, ce commentaire est une importante contribution à l'étude du chinois buddhique. Souhaitons que M. Chavannes n'abandonne pas une œuvre si brillamment commencée, et que, faisant aux classiques la

1) C'est dans cet État que se trouvait l'important monastère de *Sin-tché*. Si ce mot est une traduction, il pourrait répondre au skr. *Çraddhâvihâra*. Ce nom inspire des inquiétudes à M. Chavannes. Il faut louer cette prudence. Mais en quoi le monastère de la *Foi* est-il plus étrange que le monastère de la *Bonne Conduite* (*Gunâcârita*)?

part qui leur est due, il continue l'exploration de cette *terra incognita* qui a donné déjà et qui promet tant de précieux renseignements sur l'histoire de la civilisation indienne.

Louis Finot.

J. Walter Fewkes. — **A Journal of American Ethnology and Archæology.** — Ed. by *J. W. Fewkes*. In-8°, Boston et New-York. Houghton, Mifflin and C°. Vol. I, 1891, 132. p.; vol. II, 1892, 193 p.

Nous sommes bien en retard pour parler de cette belle publication, mais nous nous ferions un grave reproche de ne point signaler ce nouveau et précieux recueil consacré pour la plus large part (à en juger du moins par les deux volumes parus jusqu'ici) à l'étude des religions américaines.

Il ne faut pas se laisser égarer par le titre que M. Fewkes a donné à la publication qu'il dirige : ce n'est point un journal au sens habituel du mot, on n'y trouve ni bibliographie, ni articles de critique, ni travaux originaux sur tel ou tel point d'archéologie, de mythologie ou d'ethnographie, ni études d'ensemble sur les grandes questions qui se posent à propos des religions américaines, ni revues générales; c'est un recueil de documents ethnographiques qui tous ont été réunis par les soins de M. Fewkes ou de ses collaborateurs immédiats, qui l'ont assisté dans les missions dont il a été chargé. Ces documents, publiés avec un véritable luxe typographique, illustrés de gravures nombreuses qui les expliquent et les commentent, et de planches en couleur, accompagnés de cartes et de plans, se rapportent tous aux Indiens sédentaires du Nouveau-Mexique et en particulier aux Zuñi et aux Hopi ou Moqui. Le recueil renferme les mémoires suivants. Tome I : 1° J. W. Fewkes, *A few summer ceremonials at Zuñi pueblo* (p. 1-62) ; 2° Benj. Ives Gilman, *Zuñi Melodies* (p. 68-92) ; 3° J.-W. Fewkes, *Reconnoissance of ruins in or near the Zuñi reservation* (p. 93-132) ; t. II : J.-W. Fewkes, *A few summer ceremonials at the Tusayan pueblos* (p. 1-160) ; 2° J. G. Owens, *Natal ceremonies of the Hopi Indians* (p. 161-176) ; 3° J. W. Fewkes, *A report on the Present condition of a ruin in Arizona called Casa grande* (p. 177-193).

Dans le premier mémoire, M. Fewkes donne une minutieuse description des danses actuelles qui sont exécutées par les Zuñi au cours des mois de juin, de juillet et d'août. Ces danses ont pour la plupart un caractère magique et semblent destinées à provoquer l'apparition de certains phénomènes naturels : la principale d'entre elles, la *Kor-kok-shi*, a pour but d'assurer la chute de la pluie ; il convient de signaler que certaines catégories de danseurs sont, comme dans les mystères grecs et les cérémonies australiennes, barbouillés d'argile et qu'ils font usage du bull-roarer (le turndun australien, le ῥόμβος grec). Ces cérémonies que M. F. se contente de décrire du dehors avec une scrupuleuse précision, sans chercher à démêler leur signification, semblent reposer sur ce que les mythologues anglais appellent

la « magie sympathique ». Cette magie est fondée sur ce principe que le semblable produit le semblable : c'est ainsi que dans ces danses pluviales on verse de l'eau sur les danseurs, qu'on asperge d'eau les offrandes, que l'on va chercher de l'eau pour la cérémonie à un lac sacré situé au sud-ouest de la ville, c'est-à-dire dans la direction d'où viennent les grandes pluies d'été. D'autres danses, telles que la *Hay-a-na-she-que*, ont un caractère symbolique et rappellent par exemple le remplacement du fruit du cactus par le blé dans l'alimentation des Indiens.

A côté de ces danses qui sont dansées par des hommes, il faut faire une place aux danses des femmes (*Klar-hey-wey*, *Ham-po-ney*) qui ont pour but de faire mûrir le blé et d'assurer une abondante récolte.

M. F. a recueilli à l'aide du phonographe les mélodies qui se chantent pendant que s'exécutent ces danses ; neuf d'entre elles figurent dans le second mémoire. M. F., après avoir étudié les cérémonies publiques des Indiens sédentaires du Nouveau-Mexique, s'est attaché à connaître leurs cérémonies secrètes, cérémonies qui se célèbrent dans les kib-ous (sortes de sanctuaires ou plutôt de lieux de réunion à demi-souterrains). C'est chez les Moki ou Hopi qu'il a pu observer cette seconde classe de cérémonies. Elles sont accomplies par des associations que M. F. considère comme des collèges de prêtres, mais qui en réalité ressemblent beaucoup plutôt à nos confréries. M. F. et son compagnon, M. Owens, réussirent à se faire initier et à être admis dans l'une de ces sociétés et ils eurent toutes facilités pour assister à toutes les cérémonies. Les deux principales congrégations semblent être celles des Antilopes et des Serpents : ce sont elles qui exécutent la fameuse danse des serpents (*Snake Dance*) à laquelle M. Bourke a consacré tout un livre. Voici les principales cérémonies auxquelles M. F. a pu assister : la consécration des dâ'-wâ-bâ'-hos par les prêtres du soleil (ces dâ'-wâ-bâ'-hos sont des sortes de bâtons emplumés offerts en sacrifice au soleil : ils sont mâle et femelle et tiennent peut-être la place de victimes humaines) : le Su-mÿ-ko-li (observé à Hâ'no chez les Indiens Tewan) qui semble une cérémonie propitiatoire destinée à apaiser de mauvais génies, le Hu-mís ka-tcí-nâ, danse masquée, très analogue à la Hay-a-na-she-que des Zuñi, l'Aña-ka-tcí-na qui correspond aux danses pluviales des Zuñi, le Nî-man-ka-tcí-na, pour célébrer le départ ou l'adieu des Kâ-tci-nâs (sortes de divinités et en même temps masques des danseurs) qui quittent les pueblos pour s'en retourner dans leurs maisons de neige des montagnes, et enfin la grande cérémonie de la Flûte, célébrée par une congrégation où il a été affilié, et qui alterne d'année en année avec la danse des Serpents ; elle est comme elle une sorte de drame, de légende en action, qui semble narrer l'histoire mythique de la tribu : elle a une partie secrète et une partie publique. Le symbolisme atmosphérique y joue un rôle : les nuages, les éclairs, etc., sont représentés symboliquement dans tout le cours des cérémonies. M. J. G. Owens donne d'intéressants détails sur les cérémonies qui accompagnent et suivent la naissance chez les Indiens Hopi : jusqu'au cinquième jour, il est interdit à la mère de voir le soleil ou de

mettre ses mocassins. Le vingtième jour ont lieu la purification de la mère, l'attribution d'un nom à l'enfant et sa présentation au soleil. Chez les Tewan, lors de la présentation de l'enfant, la mère lance en même temps qu'une offrande d'aliments un charbon ardent vers le soleil.

M. F. et ses collaborateurs se sont contentés de décrire du dehors les rites à la célébration desquels ils ont assisté, sans tenter le plus souvent d'en donner aucune interprétation, mais tel qu'il est ce recueil est très précieux pour l'étude des cultes américains et les documents qu'il renferme ajoutent abondamment à ce que nous savons déjà des Moqui et des Zuñi par les travaux de MM. Bourke et Cushing et de Mme Stevenson. Il est fort à souhaiter que de nouveaux volumes viennent s'ajouter aux volumes déjà parus.

L. Marillier.

Cenek Zibrt. — **Un Indiculus superstitionum et paganiarum au VIIIe siècle** (en tchèque. Extrait des travaux de l'Académie de Prague, Prague, 1894).

M. Cenek Zibrt est docent d'histoire de la civilisation à l'Université de Prague, l'un des rédacteurs de la revue *Cesky Lid* (Le peuple bohême) et l'auteur d'un grand nombre de travaux fort intéressants pour l'histoire du folklore ou des mœurs de la Bohême et des pays slaves. Nous citerons notamment : *Les coutumes, fêtes et superstitions de l'ancienne Bohême* (Prague, 1889) ; *Les superstitions et les sortilèges des chasseurs au temps passé* (1889) ; *Les jeux et les divertissements de l'ancienne Bohême* ; *La civilité du boire et du manger* (1891) ; *L'Histoire du costume dans les pays tchèques* (1891) ; *Le skritek ou dieu domestique dans la tradition populaire tchèque* (1891) ; *L'histoire de la civilisation : son développement et sa littérature* (Prague, 1892). Il a en outre donné d'importantes contributions à divers recueils et notamment au *Cesky Lid* [1].

L'ouvrage dont on a lu plus haut le titre fait partie des Mémoires de l'Académie tchèque. Le titre complet est un peu long et ne se prête guère à être transcrit en français. Le voici tout entier : *Un index de superstitions et de coutumes païennes du* VIIIe *siècle étudié au point de vue général de l'histoire des mœurs et des réminiscences anciennes dans la tradition populaire actuelle et particulièrement dans le folklore de la Bohême.*

Le christianisme, même dans les pays où il fut le mieux prêché, ne réussit pas, comme on sait, à déraciner du premier coup les croyances et les coutumes païennes. Souvent même, désespérant d'y réussir, il essaya de se les assimiler, de les transformer à son image et il y réussit. Lorsqu'elles lui parurent incon-

1) Le *Cesky Lid* paraît tous les mois avec de nombreuses illustrations, de la musique. C'est certainement un des meilleurs recueils de folklore qui se publient en Europe. Il est dirigé par MM. Zibrt et Niderlé. Chaque numéro est accompagné d'un sommaire en français.

ciliables avec la loi nouvelle, il en fit des péchés, et pour mettre les fidèles en garde contre ces péchés, il en dressa la liste dans les livres de pénitence, d'après lequel les prêtres devaient interroger en confession. La Bohême possède un de ces livres pénitentiaires : il date du xiie siècle; le texte est latin ; mais il renferme des gloses tchèques; il est connu sous le nom d'homiliaire d'Opatovice.

A côte de ces livres de pénitence figure un *Indiculus superstitionum et paganiarum*, écrit probablement à Fulda au viiie siècle et dont le manuscrit est aujourd'hui à la Bibliothèque du Vatican. Il a été particulièrement étudié en Allemagne par M. Saupe : *Der Indiculus. Ein Verzeichniss heidnischer und abergläubicher Gebrauche und Meinungen* (Leipzig, 1891).

M. Zíbrt a repris l'étude de ce document sur une base beaucoup plus large ; il a mis à profit non seulement les documents germaniques ou romans, mais une foule de documents slaves et particulièrement tchèques. Cette documentatien slave forme environ un quart de son commentaire.

Parcourons avec lui les trente chapitres de l'*Indiculus*.

Les deux premiers traitent : *De sacrilegio ad sepulchra mortuorum et de sacrilegio super defunctos id est dadsisas.* — Après avoir exposé d'après les documents germaniques les lamentations et aussi hélas ! les divertissements auxquels donnaient lieu les funérailles, M. Zíbrt réunit les textes analogues concernant les peuples slaves, d'après leurs chroniques et d'après les documents contemporains. Voici par exemple un type de *vocero*, ou lamentation funèbre chez les Slovaques :

La veuve à son mari : « Ah! mon bon, mon doux maître, je ne me doutais pas mardi que je te pleurerais jeudi. Ah ! de quel cœur je te soignerais, j'invoquerais sur toi le secours de Dieu. Hélas! Hélas ! Maintenant rien ne te fait mal : tes blessures sont déjà guéries et ton âme s'est envolée. »

La mère à son fils : « J'ai rêvé un petit rêve; un petit chien blanc se sauvait par la fenêtre. Hélas : Jano, Janiko, tu es ce petit chien blanc. Tu n'iras pas loin, mais tu iras bien au fond, là où le soleil ne brûle pas, où le vent ne souffle pas. Eh ! Janko, mon Janko, que te donnerons-nous? Une serpe ou un joug? Hélas! tu ne faucheras plus, tu ne laboureras plus. Eh ! Jano, mon Jano! »

Nous avons ici une dizaine de pages excellentes sur les rites et sur les superstitions funéraires des divers peuples slaves; le tout est accompagné d'une bibliographie copieuse.

III. *De spurcalibus in Februario.* — On n'est pas d'accord sur le sens de *spurcalia*; le mot semble bien vouloir dire « abomination ». Ces *spurcalia* ne seraient-ils pas tout simplement les fêtes du Carnaval?

IV. *De casulis id est fanis* (temples ou chapelles d'origine païenne).

V. *De sacrilegiis per ecclesias.*

VI. *De sacris sylvarum quæ nimidas vocant.* — *Nimidas* est un mot embarrassant qu'on a essayé de rattacher entre autres à *nemus*. C'est probablement le mot *nemeta* qui d'après M. d'Arbois de Jubainville (*Les premiers habitants de l'Europe*), désignait chez les Celtes et, par extension chez les Saxons,

les bois sacrés[1]. M. Zibrt a réuni ici de nombreux textes sur le culte des arbres. Il les emprunte particulièrement aux Slaves de Bohême. Il aurait pu encore, s'il avait voulu, en recueillir chez les Slaves de l'Elbe et du Dnieper.

VII. *De his qui faciunt super petras.* — Le culte des rochers et des hauteurs existait encore en Bohême au XIIe siècle.

VIII. *De sacris Mercurii vel Jovis.*

IX. *De sacrificio quod fit alicui sanctorum.*

X. *De phylacteriis et ligaturis.* — Il s'agit des amulettes ou talismans. M. Zibrt a réuni dans les documents tchèques des textes très curieux.

XI. *De fontibus sacrificiorum.* — Ces sacrifices existaient encore en Bohême à la fin du XIe siècle.

XII. *De incantationibus.* — M. Zibrt donne une bibliographie très abondante du sujet dans les littératures slaves et cite un grand nombre de formules empruntées aux anciens textes tchèques. En voici une assez curieuse contre ces douleurs de tête que nous appelons des élancements et que le Tchèque appelle des *flèches* :

« Au nom du Père : Soixante-douze flèches (élancements) se promenaient :
« Le Seigneur Dieu les rencontra :
« Où allez-vous, élancements ?
« Nous allons briser les os de Jean.
« Allez-vous en sur les rochers et les arbres et brisez-les.
« Mais laissez Jean en repos. »

XIII. *De auguriis vel avium vel equorum vel bovum stercora vel sternutationes.* — Ce sont là des superstitions bien connues et qui se répètent chez tous les peuples.

XIV. *De divinis et sortilegiis.*

XV. *De igne fricato de ligno id est nodfyr* (notfeuer). — Les Slaves appellent ce feu le feu vivant et s'en servent dans les circonstances solennelles et notamment pour se préserver des épidémies.

XVI. *De cerebro animalium.* — Ce chapitre n'est pas clair et M. Zibrt n'a trouvé nulle trace positive de divination pratiquée avec la cervelle des animaux.

XVII. *De observatione pagana in foco vel in inchoatione rei alicuius.* — Les superstitions relatives au foyer ou au feu se rencontrent chez tous les peuples. On rencontre aussi partout celles qui ont rapport à la rencontre de tel ou tel individu, par exemple un prêtre ou un moine, ou une vieille femme. En Bohême et dans les pays slaves une petite pluie est considérée comme d'un heureux augure.

XVIII. *De incertis locis quae colunt pro sanctis.*

XIX. *De petendo quod boni vocant sanctæ Mariæ.* — Le texte n'est pas clair ;

1) Voir plus bas *Chronique*, p. 110.

on a proposé une conjecture *de potando* qui ne le rend guère plus intelligible.

XX. *De feriis quae faciunt Jovi vel Mercurio.* — L'Église a de tout temps protesté contre la célébration du jeudi. Le jeudi comme jour férié a triomphé dans l'enseignement laïque, tandis que le mercredi était adopté par les établissements religieux. En Bohême, des traditions païennes se rattachent encore au jeudi. Au XVIIe siècle par exemple, la maîtresse de maison mettait ce jour-là de côté les restes des aliments pour le *skritek* ou dieu Lare. Au XVIIIe, on ne devait pas filer le soir du jeudi, etc.

XXI. *De lunae defectione quod dicunt « vince luna. »* — Il s'agit ici de superstitions fort connues et répandues en tout pays. Les Slaves s'imaginent que la lune est mangée par un vampire, par une sorcière, etc.

XXII. *De tempestatibus et cornibus et cocleis.* — Il s'agit des tempêtes que l'on croit conjurer en soufflant dans des instruments à vent. Notons qu'aujourd'hui encore dans nos campagnes on a l'habitude de sonner les cloches au moment des orages. M. Zibrt paraît ignorer cet usage.

XXIII. *De sulcis circa villas.* — Il s'agit de sillons tracés pour conjurer les maléfices. M. Zibrt a réuni ici une foule de textes curieux relatifs aux pays slaves. En Russie par exemple on attache un coq à une charrue et on trace un sillon autour de la demeure ou du village qu'on veut préserver, puis on enterre le coq. Ce rite préserve des maladies.

XXIV. *De pagano cursu, quem yrias nominant, scissis pannis et calceamentis.* — Le texte de ce paragraphe est parfaitement clair sauf le mot *yrias*. On n'en a trouvé encore aucune explication satisfaisante.

XXV. *De eo quod sibi sanctos pingunt quoslibet mortuos.*

XXVI. *De simulacro de consparsa farina.* — L'Église a eu beau faire, elle n'a pu empêcher la tradition qui rattache à telle ou telle fête la confection de telle ou telle pâtisserie domestique.

XXVI. *De simulacris de pannis factis.* — Il s'agit évidemment de poupées imitant les idoles.

XXVII. *De simulacro quod per campos portant.*

XXVII. *De ligneis pedibus vel manibus pagano ritu.* — Ce rite païen survit toujours dans les lieux de pèlerinage où les fidèles persistent à offrir le simulacre en cire ou même en argent des membres dont ils attribuent la guérison à telle ou telle miraculeu se intercession.

XXX. *De eo quod credunt, quia feminæ lunam comedent, quod possint corda hominum tollere juxta paganos.* — Ce paragraphe se rapporte au paragraphe XXX où nous avons vu la lune mangée par les sorcières et vise d'une façon générale la croyance aux sorcières.

Tel est le résumé de cet *Indiculus* assurément fort curieux et qui était déjà peut-être connu de quelques-uns de nos lecteurs. Les commentaires dont M. Zibrt l'a enrichi sont intéressants, attestent une lecture très vaste, et

notamment une connaissance approfondie de littérature française[1] en ce qui concerne l'histoire religieuse et le folklore. En dehors des pays slaves nous n'osons promettre à M. Zibrt de nombreux lecteurs. Son livre les mériterait assurément.

L. LEGER.

Ethnographia. — *L'Ethnographie*, revue dirigée par M. B. Munkácsi. Cinquième année, 1re livraison, Budapest, 1894, 78 p.

Il y a peu de pays en Europe où les recherches ethnographiques présentent un terrain plus favorable qu'en Hongrie. Les diffentes races qui vivent là sans mélange offrent autant de problèmes intéressants aux recherches. Pourtant cette science fut assez longtemps négligée. Ce n'est que tout dernièrement qu'on s'est avisé de réunir les matériaux néressaires à un tableau ethnographique exact du pays. M. Herrmann, qui a fondé la première revue, dut lutter avec beaucoup de difficultés. Maintenant que l'Académie accorde une subvention au recueil devenu en même temps l'organe de la Société ethnographique et du Musée national de Budapest, son existence est assurée. L'*Ethnographie* s'occupera dorénavant des races magyare, slave, roumaine et saxonne, en négligeant les autres de moindre importance.

Dans le présent numéro nous trouvons un article remarquable de M. B. Munkácsi dont les voyages dans le pays des Vogouls ont donné de si beaux résultats, sur *Les noms des métaux en hongrois et leur signification préhistorique.* Les conclusions en sont les suivantes : La connaissance des métaux et de leur usage n'est pas un élément original chez les Magyars et les races parentes ; cependant les noms des métaux remontent à une haute antiquité lorsque les Hongrois, Finnois, Vogouls, Osztják, en un mot la famille ougrienne, vivaient encore ensemble en Asie. Grâce à l'influence des Iraniens et des peuples du nord du Caucase, cette famille a connu le cuivre, et seulement plus tard lorsque la branche finnoise-lapone s'était détachée, les autres métaux. Munkácsi démontre, par un tableau linguistique, que l'usage de l'or, de l'argent, du plomb et du fer fut introduit chez la branche occidentale des Ougriens par les Germains, chez la branche orientale par les Iraniens, mais que cette connaissance ne coïncide pas avec la métallurgie. L'influence de l'Iran remonte jusqu'au IIIe siècle avant J.-C. : par conséquent les Finnois ne se sont pas détachés du groupe avant le IIIe siècle. Les éléments turcs sont par contre beaucoup plus récents ; on les trouve au moment où les Hongrois commencent à jouer un rôle dans l'histoire, c'est-à-dire au VIIIe siècle après J.-C. — M. Geyza Nagy, dans son artic le *Mondac's hagyomány* (Légendes et souvenirs historiques), combat les historiens qui

1) Je n'ai à signaler qu'une faute d'impression dans la bibliographie française : P. S. Preusseuse pour Pressensé.

nient l'authenticité des légendes hunniques de la race magyare. Ces légendes ont un fond historique. — MM. Herrmann et Klein continuent leurs recherches sur les croyances qui se rattachent aux ongles : M. Joseph Márton étudie les noms de plantes dans la langue du peuple et M. Istvánffy décrit une noce chez les Palócz, tribu montagnarde de la Hongrie. Dans la rubrique : *Littérature*, nous trouvons les notices suivantes : *Kalona, La littérature des contes magyars*; *Iankó, La construction du peuple dans le comitat Bihar*; Wlislocki, le folkloriste bien connu des Tziganes et de la Transylvanie, mort l'an dernier, parle de l'ouvrage de *Herrmann* : *Le culte des montagnes en Transylvanie*, et de celui d'*Achelis* : *Die Entwicklung der Ehe*.

Dans la chronique M. Munkácsi énumère les noms des animaux en magyar qui viennent de l'iranien, et annonce la mort du docteur Pápai qui a succombé au milieu d'un voyage d'exploration.

J. KONT.

CHRONIQUE

FRANCE

Le rôle de la religion chez les Germains sous la domination celte, d'après M. d'Arbois de Jubainville. — La seconde édition du grand ouvrage de M. H. d'Arbois de Jubainville sur *Les premiers habitants de l'Europe d'après les écrivains de l'antiquité et les travaux des linguistes* (Paris. Thorin; 2 vol.) a été si abondamment remaniée qu'elle peut à beaucoup d'égards passer pour un ouvrage nouveau. Les conclusions de l'auteur, d'autre part, tranchent si fort sur les idées généralement reçues dans notre enseignement qu'elles paraîtront révolutionnaires à beaucoup de lecteurs. Une érudition très étendue, une bonne foi scientifique du meilleur aloi garantissent cependant qu'il ne s'agit nullement ici de quelques-unes de ces thèses extraordinaires, auxquelles les philologues et les archéologues se complaisent parfois, non moins que les journalistes politiques, à la seule fin d'effrayer le bourgeois. Personne n'a le tempérament moins révolutionnaire que M. d'Arbois de Jubainville et personne ne cherche moins à faire parler de lui. Son ouvrage est le fruit de longues et consciencieuses études et ceux-là mêmes qui trouveront qu'il se meut presque toujours dans le domaine de l'hypothèse, retireront néanmoins beaucoup de profit de leur lecture. Comment faire l'histoire de périodes qui sont dépourvues presque complètement de documents historiques, sans recourir à l'hypothèse ?

M. d'Arbois de Jubainville s'est constitué le patron des Ligures. Notre intention n'est pas de le suivre dans les longs développements qu'il consacre à démontrer l'existence d'un empire ligure antérieur à l'empire celtique, mais simplement de relever ici la manière dont il se représente les relations des Celtes avec les populations qu'ils asservirent ou supplantèrent et, notamment, le rôle qu'il assigne à la religion dans la résistance que les Germains opposèrent à leurs dominateurs celtes.

On sait que la doctrine d'Amédée Thierry d'après laquelle les Gaulois étaient purement et simplement des Celtes a déjà été battue en brèche. Les anthropologistes avaient déjà établi l'existence d'une race antérieure aux Celtes; les archéologues avaient appuyé ces conclusions. Il n'y a pas longtemps que M. Alexandre Bertrand publiait la seconde édition de *La Gaule avant les Gaulois*. Mais jamais, à notre connaissance, la part des Celtes dans la composition de la population gauloise n'avait été réduite autant que le fait M. d'Arbois.

« Confondre nos premiers ancêtres avec les Celtes qui les ont asservis, écrit-il (p. xv), c'est une doctrine dépourvue de fondement..... Des races obscures ont précédé les Celtes ou Gaulois sur notre sol et ont été asservies par eux ; ces races mal connues nous ont donné presque tout le sang qui coule dans nos veines : avant l'arrivée des Celtes, le pays qu'on appelle aujourd'hui la France a vu se succéder quatre civilisations. Il a été habité successivement : 1° par l'homme quaternaire ; 2° par une population qui se logeait dans des cavernes, qui chassait le renne aujourd'hui disparu, qui ne connaissait pas les métaux, mais qui savait l'art du dessin ; 3° par une population plus cultivée qui a connu les métaux, qui a élevé les monuments mégalithiques, qui a inhumé ses morts dans les cabanes funéraires dites *dolmens*; 4° par une population de culture plus élevée encore, qui incinérait les défunts, qui enfermait leurs cendres dans des urnes et qui les enfouissait sous des éminences artificielles. Les Celtes ou Gaulois arrivent en cinquième lieu avec l'usage de l'inhumation » (p. xvi et xvii).

Pour M. d'Arbois, le foyer primitif de la nation celtique est l'Allemagne méridionale, soit le Wurtemberg, la Bavière et le duché de Bade. De là partirent des armées conquérantes qui s'emparèrent du nord-ouest et du centre de l'Europe dans une série d'invasions. Une certaine unité politique se serait maintenue pendant deux siècles dans ce vaste empire dont la dissolution semble s'être produite vers l'an 300 avant J.-C. Cette unité politique explique celle de la langue celtique sur le continent et en Grande-Bretagne (p. 255).

Ainsi les Germains ont été soumis pendant très longtemps aux Celtes, en qualité d'amis ou de sujets libres, il est vrai, non comme esclaves. Ils ont adopté la conquête celtique dans l'ordre des institutions politiques, du droit privé, des institutions militaires, de la médecine, etc., et néanmoins ils n'ont pas été absorbés par leurs conquérants, ils n'ont pas adopté la langue de leurs maîtres, tandis que les Gaulois, sous la domination romaine, se sont romanisés de langue, de mœurs, de sentiment. Comment expliquer ce fait étrange? M. d'Arbois pense qu'il faut en chercher la cause dans la religion. Les Germains ne laissèrent pas entamer leurs institutions religieuses.

Chez les Celtes, dès les temps les plus anciens où l'on peut parvenir, le sacerdoce est une institution distincte de la royauté ; chez les Germains, au contraire, c'étaient les chefs de famille qui exerçaient les fonctions religieuses. Il est vrai que chez les deux peuples les lieux consacrés au culte n'étaient pas des édifices, mais des portions de bois réservées à cet usage sacré ; mais M. d'Arbois fait observer que cela ne dénote pas une parenté ethnographique, puisque cette pratique est commune à toute l'humanité à un certain degré de civilisation. Les expressions germaniques pour désigner le bois sacré sont différentes des noms celtiques, sauf chez les Saxons qui empruntèrent aux populations longtemps dominées par les Celtes le terme *nemeta*.

Les noms germaniques des dieux font défaut à la langue des Celtes, par

exemple Ansis, Vuotan, Donar, Zio. D'autre part, les principaux dieux gaulois, Teutatis, Esus, Taranis, ne se retrouvent pas dans la mythologie germanique. La contradiction religieuse entre les Celtes et les Germains se manifestait surtout dans les cérémonies des funérailles. Les Celtes inhumaient leurs morts et punissaient les grands coupables par le supplice du feu ; ils brûlaient les êtres vivants d'ordre inférieur, tels que chevaux, esclaves, clients destinés à accompagner dans l'autre monde les membres de l'aristocratie. Les Germains, au contraire, après s'être émancipés de la domination celte, considéraient l'incinération comme un honneur. Ceux qui n'étaient pas assez riches pour brûler le corps entier de leurs défunts brûlaient au moins les parties les plus nobles du corps, telles que la tête ou le bras.

Nous nous bornons à résumer ici les idées exposées par M. d'Arbois de Jubainville, sans les discuter. Cette comparaison de la religion des Celtes avec celle des Germains est intéressante en elle-même, quelle que soit la valeur qu'il faille lui reconnaître comme explication de l'indépendance persistante des Germains sous une domination celtique prolongée. Les faits eux-mêmes qu'il s'agit d'expliquer ne sont que des hypothèses; comment les explications que l'on prétend leur donner seraient-elles autre chose que des suppositions plus hypothétiques encore ? Mais de ce que l'on ne peut pas conclure des religions celte et germaine à l'époque où nous pouvons commencer à avoir sur elles quelques maigres renseignements positifs, ce que furent dans une antiquité plus reculée les rapports des deux groupes de peuples, il ne s'ensuit pas que les différences signalées entre leurs pratiques religieuses respectives n'aient pas de valeur historique propre.

*
* *

Histoire ecclésiastique de l'ancienne France. — M. l'abbé *Duchesne*, à qui l'érudition française et l'histoire ecclésiastique sont déjà redevables d'une édition monumentale du *Liber pontificalis*, louée ici-même comme elle le mérite par M. Samuel Berger, a commencé cette année la publication d'un vaste travail sur les origines des églises de France, qui semble destiné à supplanter, avec toutes les ressources de l'archéologie et de la critique historique modernes, le *Gallia Christiana* de dom Bosquet. Pour mener à bien une pareille tâche il ne faut pas seulement une érudition sûre et un immense labeur; il y faut encore une grande indépendance d'esprit, de manière à s'émanciper de la servitude des innombrables légendes qui se sont formées autour de presque toutes les églises et sur lesquelles leurs conducteurs actuels ne supportent pas aisément que l'on porte une main sacrilège. M. l'abbé Duchesne a eu le courage de ne pas se laisser effrayer par le « noli me tangere » des personnages intéressés. « Il est manifeste, dit-il, que la valeur traditionnelle de ces légendes est entièrement nulle, que toutes les compositions dont il s'agit sont postérieures, et quelques-unes de beaucoup, à l'avènement de Charle-

magne, qu'elles s'inspirent, non de souvenirs antérieurs, mais de prétentions présentes et d'intérêts de clocher. En tenir compte, dans quelque mesure que ce soit, c'est aller contre les règles les plus essentielles de la méthode scientifique. »

Cette déclaration ouvre en quelque sorte la remarquable introduction sur l'origine des diocèses épiscopaux dans notre pays par laquelle commence le premier volume des *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* (Paris, Thorin ; in-8 de VIII et 356 pages). Après cela on ne sera pas étonné d'apprendre qu'il ne reste plus rien de toutes les absurdes traditions qui attribuent à des apôtres, à des personnages de la génération apostolique ou à des disciples immédiats du Christ la fondation d'un si grand nombre d'églises. Au contraire, le christianisme s'est répandu lentement et tardivement en Gaule, excepté dans la Narbonnaise et la vallée du Rhône. Au IIe siècle une seule église apparaît, celle de Lyon. « Pour les quatre cités de Toulouse, Vienne, Trèves, Reims, on remonte jusqu'au milieu du IIIe siècle, sans pouvoir de beaucoup dépasser cette limite. Un peu plus tard, aux abords de l'an 300, se présentent les églises de Rouen, Bordeaux, Cologne, Bourges, Paris, Sens. Des autres, bien peu ont des chances de remonter au commencement du IVe siècle. Presque toutes paraissent être du temps de Constantin, au plus tôt » (p. 30).

Il convient d'observer, en effet, que la fondation d'églises spéciales et distinctes n'a pas marché de pair avec la première propagation de la religion chrétienne. Avant le IVe siècle il y a eu des communautés chrétiennes dans des endroits où il n'y avait pas par cela même de nouvel évêché. Au IIe siècle, dit M. Duchesne, « l'église de Lyon était, en dehors de la Narbonnaise, non la première, mais la seule. Tous les chrétiens épars depuis le Rhin jusqu'aux Pyrénées ne formaient qu'une seule communauté, ils reconnaissaient un chef unique, l'évêque de Lyon » (p. 39).

Le tome Ier des *Fastes épiscopaux* est consacré aux provinces du sud-est ; le tome II traitera de l'Aquitaine et le tome III des provinces au nord de la Loire. Dans le volume déjà publié il y a une discussion approfondie des titres respectifs des églises d'Arles et de Vienne. C'est celle de Vienne qui l'emporte par l'antiquité, mais celle d'Arles par l'autorité. Voilà de quoi contenter tout le monde.

ÉTATS-UNIS

Les croyances religieuses des petits Californiens. — La *Revue pédagogique* (chez Delagrave) a publié récemment une traduction française abrégée d'une enquête faite par un professeur de pédagogie de la « Leland Stanford junior University » (Californie, district de Santa-Clara) sur les idées religieuses des enfants californiens. M. Earl Barnes y a consigné le relevé analytique des réponses faites par ces enfants, âgés de six à vingt ans, à des ques-

tions théologiques courantes qui leur avaient été proposées sans explications préalables. Il a dépouillé ainsi :

1° Mille quatre-vingt-onze compositions sur le ciel et l'enfer ;

2° Seize relations faites par des adultes qui ont tâché de retracer de mémoire les croyances de leur enfance ;

3° Vingt-sept études sur de jeunes enfants, par leurs mères ou leurs institutrices, d'après les conversations de ces enfants.

Toutes les variétés de confessions religieuses sont représentées dans ces documents : catholiques, méthodistes, presbytériens, universalistes, chrétiens scientistes, mormons, baptistes, adventistes, spirites, etc.

Ces renseignements ne sont pas seulement curieux; ils offrent un véritable intérêt scientifique pour l'historien des religions. Nous les reproduisons ci-dessous, d'après l'excellente traduction française de M[lle] *Cécile B...* dans la livraison d'avril de la *Revue pédagogique* :

« *Dieu* est naturellement, dans la théologie, la figure centrale. Les portraits que font de lui les enfants sont souvent nuageux et vagues, mais plus de la moitié des documents le représentent comme un homme grand et bon. Il est si grand que « en se tenant debout avec les pieds sur le sol, il pourrait toucher « les nuages en levant les bras. » C'est « un homme qui a six mains, six pieds, « six yeux, » ou « un être énorme, dont les membres innombrables s'étendent « sur tout le ciel ». Généralement, c'est un vieillard à la longue barbe blanche, couvert de vêtements blancs flottants ; souvent on le représente ayant des ailes et portant une couronne sur la tête. Pour la plupart des enfants, c'est un être bon et bienveillant ; rarement il est question de sa sévérité. Mais toute sa personne reste vaporeuse, irréelle et indistincte.

« Un grand nombre d'enfants parlent de lui comme pouvant tout faire, étant partout et sachant toute chose. L'omniprésence semble très difficile à concevoir pour les enfants, et c'est probablement la raison qui leur fait représenter Dieu avec plusieurs têtes et des membres multiples. Une fillette de onze ans dit : « Dieu peut passer à travers le trou d'une serrure, et se faire aussi petit qu'une « plume. »

« L'omniscience est plus facile à comprendre. « Dieu, dit une fillette, peut « voir tout ce que vous faites et entendre tout ce que vous dites, même si vous « êtes à l'intérieur d'une maison. » Une autre : « J'ai pensé, et on me l'a dit, « qu'il peut voir à travers n'importe quoi, que ce soit du fer, de l'acier, du verre, « du bois ou toute autre chose. » Beaucoup d'enfants sentent que Dieu les surveille, et quelques-uns disent : « Il note tout ce que nous faisons. » Un garçon de treize ans ajoute : « Je croyais, quand j'étais petit, que si je n'étais « pas sage Dieu me ferait tomber quelque chose dessus pour me tuer. »

« Quelques enfants parlent de la toute-puissance, mais ils n'en donnent que peu d'exemples. Une fillette de douze ans dit que « Dieu peut faire un tremblement « de terre toutes les fois qu'il lui plaît. » Moins de cinq pour cent des enfants

parlent de Dieu comme gouvernant l'univers, faisant croître les choses et prenant soin de nos besoins matériels.

« Le Christ est rarement mentionné, et il n'est presque jamais question de son rapport de Fils à l'égard du Père; lorsqu'il en est parlé, dans un quart des cas ce rapport est renversé, et Dieu est représenté comme le fils du Christ. La Trinité n'est mentionnée que par deux enfants ; le Christ n'est qualifié de Rédempteur que par vingt-cinq enfants.

« Plus de cinq cents enfants placent le *ciel* dans les nuages ou au-dessus des nuages. Le ciel n'est généralement pour les enfants, jusqu'à douze ans et même au delà, qu'une terre perfectionnée. Une fillette de douze ans en fait cette description typique : « Le ciel est une belle ville, bien haut au-dessus des nuages, « où tout est très beau. Je pense que le ciel doit être parfait. Les portes sont de « perles, les murs sont en pierres précieuses ; une belle rivière tranquille, claire « comme du cristal, coule devant le trône du Roi du ciel. Nos amis qui sont « morts, et qui sont allés vivre au ciel, servent Dieu, jouent de la harpe et chan- « tent les louanges de leur Créateur. Les enfants aussi chantent des cantiques « et le servent. »

« D'autres disent que c'est « l'endroit où vont les bons », ou « l'endroit où « est Dieu » ; un petit nombre le placent « sur la terre », « tout autour de nous », ou « dans une étoile », ou « dans l'Orient » ; l'un dit : « On ne pourrait pas « l'atteindre en ballon, tant il est éloigné. »

« Pour le plus grand nombre, le ciel est une ville, un palais, une belle maison, un jardin ou un parc. Il a des rues et des portes, des fleurs, des arbres et des oiseaux. Une particularité très souvent mentionnée, c'est que tout y est en or : les rues sont en or, les chemins sont en or, les maisons sont en or, et un gamin affirme que même le pain des anges est en or.

« Plusieurs pensent qu'il ne fait jamais nuit dans le ciel, et les opinions sont divisées à peu près par moitié sur le fait de savoir si on y trouve des animaux.

« Parmi les habitants du ciel, on nomme en général les anges, puis Dieu, puis les élus, et le Christ : quelques enfants mentionnent aussi les parents morts, saint Nicolas, et les enfants morts avant la naissance.

« Les anges et les élus forment en général une même catégorie. Plus de cinq cents enfants disent qu'ils ont des ailes ; un nombre à peu près égal les représente comme vêtus de robes blanches ; beaucoup d'enfants disent que ce sont des femmes, parce que, ajoutent-ils, ils n'ont jamais entendu parler d'anges masculins. Enfin quelques-uns disent que ce sont des fées, des oiseaux, des fantômes, ou des petits enfants. Plusieurs croient que les anges restent toujours petits ; d'autres les montrent avec « des têtes de bébés et des ailes ».

« Parfois on rencontre des descriptions précises ; ainsi une fillette de treize ans écrit : « Je pense qu'ils portent des robes blanches attachées autour du « cou » ; et elle ajoute : « Je suppose que les filles et les garçons portent leurs

« cheveux de la même manière. » Une autre dit : « Je croyais que tous les anges « étaient de la même taille, et que même ceux qui au moment de leur mort étaient « gras devenaient minces. »

« C'est la question des occupations des anges et des élus qui présente le plus de difficultés de détail à la théologie des enfants. Plusieurs disent qu'ils ne savent pas ce que font les anges. Mais la majorité des copies les représente voltigeant, jouant de la harpe et chantant les louanges de Dieu.

« Les enfants de douze à treize ans insistent fréquemment sur la monotonie d'une pareille existence. Un garçon de quatorze ans conclut en disant : « Je « suppose qu'ils doivent être fatigués de vivre de cette façon ; en tout cas, je le serais, si jamais j'allais là. » Un autre, un garçon de dix ans, dit : « Les anges ne « restent pas assis tout le temps ; ils voltigent une partie du temps et ils sont « assis une partie du temps, et ainsi jusqu'à ce qu'ils soient devenus grands. » Un autre pense qu'ils se promènent, un autre encore qu'ils aident Dieu dans le ciel et les hommes sur la terre, « qu'ils emportent les âmes des morts au ciel, et « qu'ils apportent les bébés sur la terre. »

« Quelques enfants pensent que les anges travaillent ; l'un d'eux suppose qu'ils vont à l'école, « puisqu'ils sont si sages et si patients, » tandis qu'une fillette déclare qu'au ciel les enfants « s'instruisent sans aller en classe ». D'ailleurs il faut reconnaître que le plus grand nombre incline à penser que les anges ne font rien, et cette dispense de travail paraît constituer pour les enfants le principal attrait qu'offre l'existence céleste.

« Une des copies décrit les bienheureux « réunis en groupe et causant comme font les gens quand un service à l'église est terminé et qu'un autre doit suivre. » Pour beaucoup, le ciel n'est autre chose qu'un service religieux continuel.

« Pour les petits enfants, le ciel est un lieu où l'on ne fait rien, où l'on a tout ce que l'on veut à manger ou pour s'amuser, où l'on est toujours parfaitement heureux ; c'est encore un parc où l'on va faire un pique-nique, un réservoir de bonnes choses : aussi un petit garçon trouve-t-il que « Dieu devrait bien « lui envoyer quelques-uns des jouets des petits anges qui sont morts. »

« On ne peut s'empêcher de se demander si ces deux conceptions du ciel ne sont pas le reflet des dimanches que ces enfants ont connus, journées sévères de contrainte pour les uns, journées de liberté en pleine campagne pour les autres.

« Quant aux descriptions du génie du mal et de sa demeure, elles sont plus rares et présentent un caractère d'uniformité dans les détails. La description suivante, que nous fait un petit garçon, peut être prise comme le type du diable généralement admis par les enfants : « Je croyais que le diable avait une tête

« queue ; il pouvait vomir du feu et avait une langue longue comme celle d'un « serpent. » Il est noir ou rouge. Trois ou quatre enfants le considèrent comme un ange tombé, quelques-uns comme un serpent ou un monstre ; son rôle est de tenter et de tromper les gens, de les tuer et de les brûler. Il mord, il fait peur aux gens et emporte les enfants. Mais, le plus souvent, c'est simplement un méchant homme qui tente les gens.

« L'enfer est situé sous la terre, ou au-dessous de nous. Un enfant le place en Chine, un autre au ciel. C'est un lieu de flammes, une fournaise où règne l'obscurité et où fourmillent des serpents.

« Mais l'enfer et le diable tiennent peu de place dans les compositions, et disparaissent presque entièrement dans les copies des enfants de plus de douze ans.

« Dans tous ces systèmes de théologie, les phénomènes naturels ne jouent qu'un fort petit rôle. A peine une fois ou deux il est dit que les étoiles et la lune sont les luminaires du paradis, ou encore que les nuages cachent ou supportent le ciel. Mais en général on n'aperçoit aucune relation entre la hiérarchie céleste et les montagnes, les collines, les plaines, les bois, les déserts, les océans de ce monde. Le tonnerre et les éclairs, la naissance et la mort sont à peine mentionnés. Certainement les enfants de nos écoles ne voient pas Dieu dans ses œuvres.

« Pour résumer les idées théologiques des enfants de la Californie, nous pouvons dire : Le monde des esprits s'offre à eux, en général, sous un aspect attrayant; on rencontre très peu d'images sombres et repoussantes ; la terreur est inconnue; les idées sont en général vagues, et les dogmes classiques de la théologie sont souvent présentés d'une façon qui montre clairement que l'instruction des enfants, sous ce rapport, a été insuffisante ou nulle.

« En général les enfants jusqu'à six, sept ou huit ans acceptent simplement et reproduisent à peu près littéralement ce qu'on leur a dit : les images, les formes dont ils revètent leur théologie sont empruntées à leur expérience et aux idées qui leur sont familières; c'est ainsi que pour eux le ciel est un bel endroit où l'on joue, Dieu est une forme plus grave du papa, les anges des compagnons de jeu, et l'enfer un cabinet noir.

« De sept à dix ans commencent à apparaître quelques hésitations vagues ; mais, sauf de rares exceptions, ces jeunes esprits ne sont pas portés au doute. C'est entre dix et quatorze ans que s'éveille réellement l'esprit critique.

« Les enfants alors essaient de raisonner et de rapprocher leur théologie de ce que leur ont appris l'expérience et leurs études.

« La forme la plus ordinaire de l'esprit critique apparaît dans l'effort fait par les enfants pour concilier leur expérience et leurs idées théologiques. « Autre-« fois, dit un garçon de treize ans, je croyais l'air plein de mauvais esprits qui « faisaient du mal; mais je ne le crois plus, puisqu'ils ne m'ont pas fait de mal. » Et une fillette de quinze ans écrit : « Je ne sais pas comment les gens peuvent

« rester au ciel éternellement sans rien faire que prier et chanter; mais les gens « sont peut-être différents là-haut de ce qu'ils sont ici. Ici, ils ont à penser à « d'autres choses encore qu'à Dieu et au ciel, et je suppose qu'il n'en est pas de « même là-haut. Leurs plaisirs sont d'une autre nature; ils n'ont pas les choses « terrestres pour les tourmenter, ils n'ont aucun désir ambitieux, ni rien de ce « qui occupe les gens sur la terre. »

« Le simple désir d'exercer le jugement critique semble parfois la seule raison qui puisse rendre compte de certaines questions soulevées. Ainsi un garçon de quatorze ans dit : « Je pensais que le diable et toutes les autres choses « étaient juste comme on dit qu'elles sont dans la Bible, d'où je tirais mes impres- « sions. Mon idée du ciel a changé, et maintenant je pense que le ciel est l'espace; « mais, s'il en est ainsi, comment les cieux pourraient-ils s'ouvrir, comme il est « dit dans la Bible ? » Et un autre garçon de quatorze ans dit : « Il est étrange « que lorsque quelqu'un meurt son âme aille au ciel s'il est bon, et que, s'il est « méchant, son âme n'aille pas au ciel, et je ne sais pas quel bien cela peut « faire à votre âme d'aller au ciel, puisque vous êtes mort et que vous n'en savez « rien. »

« Les enfants à cet âge essaient aussi de mettre leur théologie en harmonie avec leurs sentiments d'humanité et leur sens de la justice. Un garçon de quatorze ans dit : « Je pense que quand une mère voit son fils rester parmi les « méchants (si ces choses-là arrivent), elle ne peut pas se sentir heureuse. » Souvent les enfants de cet âge disent qu'ils ne peuvent croire que les sauvages et les bébés aillent en enfer ; beaucoup de ceux qui acceptent la théologie classique concernant Dieu, les anges et le ciel, déclarent qu'ils ne croient ni au diable ni à l enfer.

« Très peu d'enfants manifestent leur incrédulité à l'égard de toute théologie; mais ces quelques déclarations d'athéisme ont un caractère encore plus dogmatique que les assertions des élèves orthodoxes des écoles du dimanche, et on voit qu'elles ont été simplement acceptées telles quelles, des parents ou d'autres personnes. Telle cette fillette de onze ans qui écrit : « Le ciel, ce sont nos chers « parents. Le ciel n'aide pas les enfants à grandir, et ce n'est pas lui qui nous « donne le pain ni quoi que ce soit; » et encore : « Quand les gens meurent, on « les met dans un trou et on met de la terre par-dessus et on les laisse là; et « ils ne vont ni au ciel ni autre part, ils restent toujours là au même endroit. »

« Passé l'âge de quinze ans, les enfants évitent en général de s'expliquer sur ce qu'ils croient actuellement; ils emploient les expressions : « J'avais cou- « tume de croire; » et : « Quand j'étais petit, je croyais. » Si toutefois ils veulent exprimer leurs croyances présentes ils se servent de termes plus abstraits; ils décrivent Dieu comme un grand esprit tout-puissant, et le ciel comme le séjour des bienheureux; les anges sont des esprits célestes, et le diable est la grande influence malfaisante dans le monde. On ne peut s'empêcher de sentir qu'ils ont accepté une abstraction et un nom, et qu'ils ont, pour le moment du

moins, mis de côté les questions qui les embarrassaient. Certainement, de quinze à dix-huit ans, le jugement critique ne s'exerce plus sur les questions théologiques avec autant de liberté qu'entre douze et quinze ans.

« Au cours de toutes ces dissertations, la Bible est assez rarement invoquée comme une autorité, et, lorsqu'ils la citent, les enfants font preuve d'une grande ignorance des faits bibliques même les plus connus.

« Cette étude jette une lumière toute spéciale sur ce que les enfants ont appris à regarder comme des actions bonnes et des actions mauvaises. Naturellement, la plupart d'entre eux disent simplement que pour aller au ciel il faut être bon et que ceux qui ne sont pas bons n'iront pas au ciel; mais d'autres désignent d'une façon spéciale les vertus et les vices qui leur paraissent avoir le plus d'importance.

« Après la sagesse, la vertu la plus souvent nommée est l'obéissance à Dieu. Puis viennent, par ordre d'importance : « l'observation des commandements », « la croyance en Dieu », « l'amour de Dieu », « la prière », « la confiance en « Dieu », et « la véracité ». Moins de un pour cent des enfants mentionnent, comme vertus, « aller à l'église et à l'école du dimanche», « lire la Bible », « observer le dimanche », « travailler assidûment », et « être baptisé ».

« Un garçon de quatre ans dit : « Il faut être bon sur la terre et être tran-« quille », tandis qu'un garçon de dix ans résume ainsi ses idées sur les vertus : « Dieu veut que vous obéissiez à vos parents, que vous fassiez ce qu'ils vous « disent; il veut que vous soyez poli pour tous ceux que vous rencontrerez dans « la rue. » La carrière d'un honnête homme est résumée en ces termes par un garçon de douze ans : « Un honnête homme s'associera d'abord à une église à « titre d'essai; puis il y entrera comme membre. Il travaillera à l'avancement de « l'œuvre de Dieu autant qu'il pourra; il secourra les pauvres, il aidera l'église, « et probablement il réussira dans ses affaires ; il mourra heureux et il ira au « ciel. »

« Les mauvaises qualités sont ordinairement résumées dans les expressions « être méchant » et « désobéir à Dieu ». Un très petit nombre de péchés formels sont mentionnés; moins de un pour cent des copies parlent de « jurer », de « mentir », de « dire des saletés », de « boire », et de « faire usage du tabac ».

« Un garçon de douze ans dit : « Dieu prend au ciel ceux qui ne boivent « aucune liqueur d'aucune sorte, qui ne chiquent ni ne fument. » Le garçon qui a résumé, comme on l'a dit plus haut, la carrière de l'honnête homme, décrit ainsi celle du méchant : « Le méchant commence par fumer des cigares, puis « se met à boire et à jouer jusqu'à ce que tout son argent y ait passé ; il essaiera « d'obtenir de l'argent de son père, mais celui-ci ne lui en donnera qu'un peu « en lui disant de ne plus jamais revenir. Il s'en va et dépense tout ce qu'il a et « vit dans la misère jusqu'à sa mort : cet homme ira en enfer. »

« On peut voir, par certaines expressions, quelles sont les sources où les enfants ont puisé leurs idées théologiques. Beaucoup d'entre eux écrivent :

« Ma mère m'a dit », ou bien : « J'ai entendu dire à l'école du dimanche », ou : « J'ai entendu dire à l'église. » Aucun d'eux n'écrit : « Mon instituteur m'a « dit. » Évidemment, la sécularisation de l'école n'est pas restée chez nous un vain mot. Un garçon dit que l'idée qu'il se fait du diable lui vient du théâtre de guignol (*Punch and Judy show*); deux autres disent que leurs idées sur le diable leur viennent des images collées sur des boîtes de conserves de jambon. »

Le Gérant : Ernest Leroux.

ESSAI

SUR

L'ÉVOLUTION DE L'IDÉE DE JUSTICE

CHEZ LES PROPHÈTES HÉBREUX

Les prophètes hébreux ont joué un rôle prépondérant dans l'évolution de la pensée religieuse. La critique contemporaine leur a très justement rendu la place d'honneur qui leur revient dans l'histoire de la religion. Aujourd'hui l'on peut dire qu'ils ont été les véritables facteurs du progrès qui mène Israël du Sinaï au Golgotha. Étudier leur pensée et leur action est donc du plus haut intérêt. Mais une œuvre d'ensemble ne sera possible que lorsque patiemment la critique aura suivi dans toutes ses transformations chacune des idées directrices de ces messagers de la théocratie. L'édifice est à faire. Nous voulons, quant à nous, contribuer de notre petite pierre à la construction future. Il nous a semblé qu'il serait intéressant d'étudier la notion de la justice chez les prophètes ; c'est dans ce but que nous avons écrit ces pages.

Mais ici quelques mots d'introduction et d'explication sont nécessaires.

Les mots qui servent ordinairement en hébreu à exprimer la notion de justice, צְדָקָה, צֶדֶק, צַדִּיק et les différentes formes que prend la racine verbale צדק, se présentent à nous, dans les écrits prophétiques, avec des sens assez variés. De sorte qu'à première vue, l'on est assez perplexe. Peut-on et doit-on tout d'abord rechercher le sens étymologique de la racine primitive d'où sont dérivés les termes hébreux que nous venons de transcrire ? Nous contenterons-nous de passer en revue tous les passages où nous

rencontrons un de ces termes, puis nous efforcerons-nous de les classer sous différentes rubriques, d'après nos préférences et en nous inspirant de nos propres sentiments à ce sujet? Cette dernière manière de faire offrirait un semblant de satisfaction à tout esprit systématique. Mais ne serait-ce pas qu'un trompe-l'œil? D'autre part, les philologues sont loin d'être convaincus que l'on pourrait étymologiquement déterminer le sens réel de la racine d'où sont sortis les mots צדקה et צדק[1]; car l'on ne sait jamais si le sens que l'on déclare primitif n'est pas lui-même dérivé, et aucune méthode, si précise soit-elle, ne peut nous permettre de lever le voile qui entoure les origines. Encore moins, la comparaison avec les idiomes congénères peut-elle nous être utile. La monographie de Ryssel[2] nous a édifié sur ce point. Nous y constatons que la même racine en passant d'un dialecte à un autre prend des sens différents plus étroits ou plus larges suivant l'évolution de la pensée; mais de là à conclure que l'un de ces dialectes, l'arabe par exemple, comme le voulait une certaine école[3], aurait le privilège de nous révéler un sens se rapprochant d'aussi près que possible de la signification supposée primitive des mots en question, il y a loin. Le critique ne saurait trop s'armer de prudence et de réserve quand le terrain solide des faits manque sous ses pieds : les hypothèses les plus brillantes ne vaudront jamais un fait.

Mais on nous dira : Puisque vous ne pouvez vous aider de l'étymologie pour élucider le sens de la צדקה, pourquoi ne procéderiez-vous pas historiquement? Il semble naturel que plus les mots se rapprochent des origines, plus ils doivent se ressentir de cette proximité. Le texte le plus ancien vous donnera le sens le plus ancien, un sens aussi proche que possible du sens primitif. — Ce n'est encore qu'une illusion. En effet, puisque,

1) Whitney, *Sprachwissenschaft*, p. 198 sq.; R. Smith, *The Prophets of Israel*, p. 388.

2) Von Ryssel, *Die Synonyma des Wahren und Guten in den semitischen Sprachen*. Leipzig, 1872.

3) Gesenius, *Thesaurus... linguae hebraeae et chaldaeae*, t. III, *sub rad.* צדק, p. 1150.

scientifiquement, nous ne connaissons pas la valeur *primitive* de la racine צדק, de quel droit déclarerions-nous que tel ou tel sens est le plus *primitif*? Nous allons énumérer brièvement les différentes acceptions qu'ont pris les mots qui font le sujet de cet essai et l'on se rendra compte, qu'*à première vue*, le procédé que l'on nous conseille ne peut produire des résultats féconds.

Dans *Ézéchiel* (45, 10), le mot צֶדֶק s'applique à un objet matériel et signifie que cet objet est conforme à l'étalon : מאזני־צדק ואיפת־צ״ ובת־צ״, des balances justes, un *épha* juste, un *bath* juste. Dans Joël, sur l'âge duquel les critiques ne se sont pas encore mis d'accord, bien que la majorité estime qu'il est de la fin de l'époque persane, nous lisons (*Joël*, 2, 23), la fameuse sentence qui paraît avoir assez dérouté les commentateurs : כי־נתן לכם את־המורה לצדקה. Les Targums et la Vulgate ont traduit : *qui dedit vobis doctorem justitiae*; von Orelli[1] : *den Unterweiser zur Gerechtigkeit*; Segond[2] : *il nous donnera la pluie en son temps*; Reuss[3] : *il nous donne la pluie d'automne en juste mesure*; Marti[4] : *er spendet euch den Regenguss im rechten Mass*; Wellhausen[5] : *er hat euch den Herbstregen gegeben zur Gerechtigkeit*; Smend [6]: *Jahve gab euch Regen zur Rechtfertigung*. De telles divergences devraient nous pousser à un prudent silence; cependant, après beaucoup d'hésitations, il nous semble que la traduction de Reuss et de Marti est la plus acceptable. Le mot צְדָקָה indique purement et simplement que la pluie d'automne sera salutaire puisqu'elle est venue au bon moment et en bonne mesure[7].

1) Von Orelli, *Das Buch Ezechiel und die XII kleinen Propheten*. Nœrdlingen, 1888.

2) Segond, *La Sainte Bible*.

3) Reuss, *Les Prophetes*, t. I.

4) *Die heilige Schrift des Alten Testaments*, übersetzt und herausgegeben von E. Kautzsch, 1894.

5) Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, fünftes Heft, p. 59 et 209. Berlin, 1892.

6) R. Smend, *Lehrbuch der A. T. Religionsgeschichte*, p. 419. Leipzig, 1893.

7) Nous ne pouvons décidément pas accepter la traduction de Smend; cette interprétation nous semble par trop allégorique. Dans ce passage, Joël énumère les richesses qui vont réjouir le cœur d'Israël. Une des causes de ce

Dans *Ésaïe*, 45, 19. 23, צדק et צדקה signifient ce qui est vrai, ce qui est conforme à la droiture du langage : אני יהוה דבר צדק, je suis Jahvèh qui dis la vérité ; יצא מפי צדקה, la vérité sort de ma bouche. Les mèmes mots s'appliquent souvent au juge qui rend strictement la justice, au roi qui est un juste juge, à Jahvèh qui a la direction suprême du tribunal devant lequel se présente Israël, en contestation soit avec son légitime souverain, soit avec les peuples étrangers : *Ésaïe*, 32, 1 sq. ; 16, 5 ; 11, 5 ; *Jérémie*, 11, 20 ; 12, 1 ; *Zacharie*, 9, 9. Le צדיק, c'est l'homme reconnu innocent juridiquement : *Ésaïe*, 5, 23.

La צדקה est dans un très grand nombre de passages la vertu humanitaire par excellence. Lorsque le prophète prêche la justice, c'est la justice sociale qu'il réclame. Ce qui soulève son indignation, ce sont les violences, les misères sans nombre dont le peuple est la victime, alors que les riches et les puissants sont dans l'abondance : *Amos*, 4, 7-12 ; *Ésaie*, 3, 15 ; 5, 8-25 ; 10,1-4 ; *Jérémie*, 22, 3-6 ; 22, 13-17 ; 34, 15-17.

Les justes qui connaissent la justice (יודעי צדק עם תורתי בלבם) suivent la loi morale inscrite dans leur cœur (*Ésaïe*, 51, 7).

L'homme juste (צדיק), qui pratique la justice (עשה משפט וצדקה), c'est celui qui exécute ponctuellement et en toute sincérité la loi écrite : *Ézéchiel*, 18, 5 sq. ; *Ésaïe*, 56, 1 sq. ; *Malachie*, 3, 22.

La צדקה est enfin l'état de l'homme qui est réconcilié avec Jahvèh ; l'Israélite a plaidé sa cause devant Jahvèh et s'est justifié : *Ésaïe*, 43, 25-26. Jahvèh par contre veut sauver son peuple ; il le ramènera de la captivité et lui rendra ses faveurs ; la צדקה, c'est alors le salut du peuple, sa rentrée en grâce avec Jahvèh : *Ésaïe*, 45, 5-8. 25 ; 46, 10-13[1].

bien-être économique sera la quantité *normale* de pluie nécessaire pour favoriser la culture. Il ne s'agit absolument pas là de justification, au sens théologique du mot.

1) On trouvera de plus amples détails sur les différentes acceptions des mots צדקה, צדק dans les ouvrages suivants : E. Kautzsch, *Über die Derivate des Stammes* צדק *im alttestamentlichen Sprachgebrauch*. Tubingen, 1881 ; R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, p. 410-423. Leipzig, 1893, et dans les dictionnaires spéciaux, particulièrement dans le Dictionnaire hébreu (*Hebraeisches Wœrterbuch zum Alten Testamente*) de C. Sieg-

Notre conviction est faite que les mots du groupe que nous étudions maintenant ont pris des acceptions assez différentes de prophète à prophète et même dans le corps des œuvres d'un même prophète, comme chez Ésaïe et Ézéchiel, par exemple. En conclurons-nous que la notion de la justice chez les prophètes hébreux est très peu nette, voire même contradictoire? Ce serait aller trop vite en besogne et risquer de se tromper grossièrement. En réalité, quelques-unes des acceptions que nous avons relevées sont tout à fait isolées chez les prophètes *Ézéchiel*, 45, 10 et *Joël*, 2, 23) ou sont appuyées sur un nombre de textes assez restreint (*Ésaïe*, 45, 19-23), pour qu'on ne les mentionne que dans un intérêt purement philologique. Cela ne veut pas dire que nous méconnaissions l'importance de ces passages; ils ont leur valeur propre, comme indices très précieux pour l'histoire de la langue. Il en est d'autres, au contraire, qui sont très abondamment documentées, et ce sont elles qui vont maintenant nous occuper. En effet, si l'on relit attentivement les prophètes, en les remettant dans leur milieu et en évoquant les circonstances particulières qui ont donné naissance à leurs prédications et à leurs visions, l'on est frappé de ce fait : le prophétisme offre le phénomène très caractéristique d'avoir prêché la justice avec une force et une conviction extraordinaires; mais la conception même de la justice a varié très sensiblement suivant les temps et les circonstances. C'est cette évolution que nous allons maintenant esquisser dans les paragraphes qui suivent.

L'idée de justice passe par trois phases distinctes répondant à trois états déterminés dans l'existence du peuple hébreu. Tant que la nation subsiste, le progrès de la civilisation, ou ce que l'on prend trop souvent pour le progrès, l'infiltration d'usages énervants, fait naître un état social déplorable. Alors les partisans de l'antique austérité nationale se groupent autour de tribuns reli-

fried et B. Stade, Leipzig. 1893. En plus des ouvrages déjà cités, nous avons consulté avec fruit : Diestel, *Die Idee der Gerechtigkeit, vorzuglich im A. T.* (*Jahrbucher fur deutsche Theologie*, V. 2. Heft, 1860); B. Duhm, *Die Theologie der Propheten*, 1875, G. A. Smith, *The Book of Isaiah*, vol. II, Londres, 1890; Renan, *Histoire d'Israel*, vol. III, 1891.

gieux qui luttent de toutes leurs forces contre le nouvel état de choses : c'est la justice sociale que prêchent un Amos, un Ésaïe, un Jérémie. Israël tombe; Juda est lui-même déporté. Ézéchiel est avec les captifs sur les bords du Kébar. Il faut organiser la communauté des exilés; les lois, gardiennes de l'antique tradition, existent : il faut qu'elles soient observées : le juste, d'après Ézéchiel, c'est celui qui suit fidèlement la loi écrite; il prêche donc la justice religieuse. Plus tard, quand les descendants des anciens déportés ont pleuré sur leurs fautes; quand, de la nostalgie du pays des pères, est née la grande humiliation, l'Anonyme *Ésaïe*, 40-66) se lève. Nous ne savons d'où il vient, qui il est. Il est une voix : une voix qui console, une voix qui transforme. Il prêche aussi la justice, qui est l'état de l'homme rentré en grâces avec Jahvèh; il prêche la justice, qui est le salut que Jahvèh envoie à son peuple en lui rendant la liberté et le pays des pères; il s'agit là d'une justice à tendances eschatologiques.

I

LA JUSTICE SOCIALE

a. — AMOS, OSÉE

Amos est le premier des prophètes dont nous ayons conservé les prédications écrites. C'est aussi le premier chez qui nous trouvions un sens très net du mot צדקה. Aux chapitres 5 et 6 du livre qui porte son nom, nous apprendrons ce qu'un prophète du VIII[e] siècle avant J.-C. entend par la justice.

« O vous, qui changez le droit (משפט) en absinthe et qui foulez à terre la justice (צדקה) (5, 7; 6, 12); que le droit (משפט) soit comme un torrent d'eau et la justice (צדקה) comme un torrent qui jamais ne tarit » (5, 27). Le prophète constate que les heureux, les riches, les puissants, tous ceux qui possèdent (il ne nomme pas le roi), accomplissent avec sérieux et solennité les exercices du culte (5, 20. 23); ce qui ne les empêche pas de

fouler aux pieds le droit des petits. Les juges ne rendent pas la justice suivant l'équité; une somme d'argent fait pencher la balance (2, 6; 5, 12). Ceux qui ont accumulé des biens (6, 4-7) vivent dans la mollesse et le luxe. « Ils boivent le vin dans de larges coupes, ils s'oignent avec la meilleure huile. » Ceux-là trembleront quand le jour de l'Éternel viendra. Aussi le prophète annonce-t-il que tout cet état de choses passera : « Malheur à ceux qui désirent le jour de Jahvèh! »

La צדקה signifie ici la confirmité à l'idéal théocratique dont Amos est le représentant. Il ne doit point y avoir de petits écrasés par les puissants; tous doivent vivre dans le bien et fuir le mal. Cette justice que réclame le berger-prophète, c'est l'extinction du privilège des riches, de ceux qui ont le pouvoir, l'autorité. Le prophète réclame la justice sociale. Mais au lieu que cette justice sociale ait son fondement en elle-même, elle a son origine en Jahvèh qui est la source de toutes choses (5, 8-9). Le bien, ce qui est opposé au mal, ce qui est juste et droit, c'est en lui qu'on le trouve (5, 4). Être juste, pratiquer la צדקה, c'est réaliser la volonté de Jahvèh en rendant à chacun en toute équité ce qui lui est dû. Le mal (רע), l'opposé de la justice, c'est la violence (חמס) (5, 14 ; 6, 3); c'est le mépris de l'homme incapable de se défendre et qui devient le jouet du puissant et du juge inique. Être juste, c'est n'être pas violent, c'est réaliser la volonté de Jahvèh.

Avec non moins d'énergie, le prophète Osée insiste sur la même idée. Mais chez lui, l'horreur de l'idolâtrie semble plus grande que chez Amos. Le peuple est corrompu. Cette corruption est due à son ignorance. Son ignorauce est la faute des prêtres (4). Cette corruption pénètre toute la vie de la nation, empoisonne tous les individus depuis les princes jusqu'aux plus humbles des sujets (5-7). L'idolâtrie et ses honteuses pratiques, le mépris de la loi, voilà les conséquences de cette funeste ignorance (8). Ceci, c'est le mal, l'iniquité, ce qui ne doit pas être. « Vous avez cultivé le mal (רשע) et moissonné l'iniquité (עולתה) » (10, 13). Ce qui doit être, ce qui est la volonté de Jahvèh, c'est la justice : « Semez selon la justice (לצדק), moissonnez selon la

miséricorde (לפי־חסד), défrichez-vous un champ nouveau ! Il est temps de chercher Jahvèh, jusqu'à ce qu'il vienne et répande pour nous la justice (צדק). »

Chez Amos et Osée, les textes que nous avons étudiés nous ont donné de la justice une notion très nette. Il y a une norme, un idéal de vie, dans la volonté de Jahvèh, et cette volonté, ce sont les prophètes qui la révèlent à la nation. La volonté de l'homme mène au mal, à l'iniquité : « Tu as eu confiance dans ta voie » (*Osée*, 10, 13). Le retour à Jahvèh procurera la justice[1], puisque ainsi la volonté de Jahvèh sera réalisée. Chez Amos, aussi bien que chez Osée, la justice est une vertu d'ordre social, indiquant la bienveillance, la miséricorde à l'égard du prochain, surtout à l'égard du pauvre et de l'opprimé.

Que produisit cette prédication en Israël ? Nous ne le savons que trop bien. Elle fut reçue avec indifférence et mépris, et le mal ne fit que grandir jusqu'au jour où la destruction donna raison aux prophètes. L'état moral et social de Juda était-il supérieur à celui d'Israel ? Les discours de Michée et d'Ésaïe que nous allons maintenant étudier vont nous édifier sur ce point.

b. — MICHÉE, ÉSAÏE

Dans Michée, le même esprit se rencontre. Il est vrai que le Moreschite préfère l'expression משפט à celle de צדקה pour rendre sa notion de la justice. Mais cette notion se dégage dans ses écrits, âpre et violente. Michée nous parle comme un homme du peuple et nous révèle, mieux qu'aucun prophète, les sentiments de la nation pour ses oppresseurs. Les pauvres cultivateurs sont privés de leurs biens et de leurs maisons. Les vrais ennemis du peuple, ce sont leurs chefs (2,8) et le prophète voit d'un œil satis-

1) Le passage d'*Osée*, 10, 12 nous montre que les deux formes צֶדֶק et צְדָקָה s'emploient indifféremment dans la même acception. Nous nous convaincrons par la suite de ce travail de l'identité des deux formes. Nous le montrerons plus particulièrement dans une note plus étendue à la fin de cette étude, relevant spécialement dans *Esaïe*, 40-66, les rapports intimes des deux mots

fait l'approche du destructeur qui emmènera en exil « les enfants chéris » (1, 16) de cette race de tyrans. L'énergique sentiment de Michée, très semblable sur ce point à Amos, comme lui homme du peuple, donne un caractère tout particulier à ses prédications. L'œuvre de la justice doit être essentiellement pour lui la destruction du gouvernement et des nobles. La race des injustes aristocrates doit être extirpée du pays (2, 5); l'orgueilleuse capitale sera labourée comme un champ; Jérusalem deviendra un monceau de ruines (3, 12). Quand les aristocrates auront été emmenés en captivité, la congrégation de Jahvèh restera à demeure dans le pays (2, 5). Tous les raffinements d'une civilisation qui sacrifie des vies aux intérêts des puissants seront abolis (1, 13; 5, 10. 11). C'est un véritable révolutionnaire pour l'ardeur et la passion de ses réquisitoires. Ce qu'il veut, c'est la justice sociale, comprise surtout comme frappant l'oppresseur, le riche, et réhabilitant le pauvre opprimé. C'est ce qui ressort avec force des expressions qu'emploie le prophète pour désigner ce qui pour lui est l'antithèse du droit et de la justice : חשבי־אין (ceux qui méditent l'iniquité), 2, 1; עשקו גבר (ils violentent l'homme), 2, 2; בנה ירושלם בעילה (construisant Jérusalem avec l'iniquité), 3, 10. Tous ces mots אין, עשק, עילה indiquent une oppression, un écrasement physique, une souffrance, une injustice sociale résultant de l'abus de la puissance des uns à l'égard de la faiblesse des autres. Le verset 11 du chapitre 3 commentant le mot עילה ne laisse aucun doute à ce sujet : « Les chefs jugent pour des présents, ses prêtres enseignent pour un salaire et ses prophètes pour de l'argent. » L'indignation du prophète s'élève à propos de cette corruption qui s'étend du haut en bas de l'échelle sociale. Voilà pourquoi il réclame la justice, qui fera tout rentrer dans la règle.

Ésaïe, homme cultivé, sinon de race royale, du moins de famille noble, citadin, nous présentera sous une forme plus relevée, peut-être moins passionnée, mais tout aussi mordante, une critique radicale de la société de son temps. La צדקה joue un grand rôle dans ses oracles authentiques. Quand il parle de la justice de Jahvèh, Jahvèh est pour lui comme le roi d'Israël ren-

dant la justice soit directement, soit par ses fondés de pouvoir, tout comme un magistrat humain. La justice de Jahvèh n'est que la justice royale dans le sens ordinaire du mot, justice qui s'exerce littéralement en Israël. Le jugement de Jahvèh, par l'invasion des Assyriens, a précisément le même but qu'a tout jugement du plus ordinaire des juges honnêtes, non point la transformation des cœurs des hommes, mais la destruction des injustices, la punition des criminels, le rétablissement de la loi et de l'ordre, la félicité de la nation obéissante. « Je rétablirai tes juges tels qu'ils étaient autrefois et tes conseillers tels qu'ils étaient au commencement, après cela on t'appellera ville de justice, cité fidèle » (1, 25. 26). Ce sont les vertus de l'ancienne Jérusalem idéalisée qui doivent être reproduites sans ses défauts qu'on a depuis longtemps oubliés; mais en tous cas, il est clair que l'idéal est un État bien gouverné, non un royaume céleste, dans lequel chaque individu est affranchi du péché pris dans le sens du Nouveau Testament. C'est un idéal qui serait réalisé si les juges et les conseillers de la nation étaient ce qu'ils devraient être dans un pays dont le Saint d'Israël est le roi. La justice, dans la bouche d'Ésaïe, est d'ordre purement social et juridique[1].

Les textes abondent. C'est Jahvèh qui parle : « Je ferai de la droiture une règle et de la justice (צדקה) un niveau » (28, 17), et dans ce but, il établira à Jérusalem un roi qui affermira « le trône de David par le droit (משפט) et la justice (צדקה) » (9, 6) et ce roi, cet intendant auquel Jahvèh confie son peuple « ne jugera pas sur l'apparence ;... il jugera les pauvres avec justice (בצדק) et il prononcera avec droiture sur les malheureux de la terre ;... la justice (צדק) sera la ceinture de ses flancs et la fidélité, la ceinture de ses reins » (11, 3-5). Il sera sévère, ce roi, comme Jahvèh d'ailleurs l'est pour son peuple. Mais cette sévérité est nécessaire. La justice ne s'apprend que par l'expérience. Si le méchant continue à opprimer, si les petits sont toujours victimes, la terre ne sait ce que c'est que la justice (26, 9. 10). Aussi la destruction

1) W. Robertson Smith, *The Prophets of Israel*, p. 245. Cf. Wellhausen, *Prolegomena*, 3. Auf. p. 434 : « Diese Gerechtigkeit ist lediglich ein forenser oder socialer Begriff. »

que le prophète annonce manifestera surabondamment aux yeux des hommes frivoles la justice de Jahvèh (צדקה) (10, 22)[1].

Et, il faut bien l'avouer, si le tableau que nous présente le prophète est vrai, s'il n'a pas exagéré, l'état politique et social était bien sombre. Les chefs, les nobles pouvaient être comparés à des voleurs; ils aimaient les présents, les récompenses ; et l'orphelin, la veuve qui venaient devant eux réclamer recevaient suivant ce qu'ils donnaient (1, 23). Les misérables se plaignaient; les pauvres criaient merci. Le riche entassait maison sur maison, joignait champ à champ. Tous vivaient dans la paresse du bien qu'ils ravissaient à l'homme sans défense; le luxe et le plaisir étaient tout. Ils se croyaient habiles, intelligents et se faisaient forts de faire passer le bien pour le mal et le mal pour le bien, la lumière pour les ténèbres. Il n'y avait plus de coupables, moyennant finances ; un présent suffisait pour faire enlever leurs droits aux innocents (5, 8-25). Tout cela c'est le mal, l'injustice. A cause de cela, et pour que la צדקה déborde, pour que la règle s'impose, la destruction va venir. Leur racine sera comme de la pourriture, leur fleur se dissipera comme de la pousssière (5, 24). Pour que la justice règne, l'ennemi, l'Assyrien, s'approche (5, 26-30) et c'est lui qui purifiera.

La צדקה, c'est la conformité à la règle que Jahvèh imposera à son peuple. Le prophète en face du mal ne désespère pas; il croit de toutes ses forces qu'un *reste* sera épargné. Mais le mal est profond, il faut que le remède soit radical; la justice doit régner.

Les prévisions des prophètes se sont déjà en grande partie réalisées. En 722, Samarie et le royaume d'Israël n'ont pu résister aux coups de Sargon; le jugement a été prononcé et il s'est trouvé que, pour que justice fût faite, la destruction et l'exil étaient nécessaires. Cependant Juda subsistait; Manasseh et Amon don-

1) Je n'insiste pas sur les passages intéressants 32, 1; 32, 16. 17 ; 33, 5; 33, 15. Leur origine est douteuse. Ils n'ajoutent ni ne retranchent rien à ce que nous avons dit. Qu'il me suffise de signaler que de bons critiques émettent des doutes très sérieux au sujet de leur authenticité. B. Stade, *Zeitschrift der alttestamentlichen Wissenschaft*, t. IV, 1884, p. 256-271.

naient le plus déplorable exemple d'une vie dissolue, livrée au plaisir, indifférente au bien et au droit du peuple. Ce sont de vrais tyrans qui plongent la nation dans le désespoir et la corrompent en même temps; les exemples des grands n'ont été que trop souvent la cause des vices du peuple. La « découverte » de la loi deutéronomique et la violente réforme de Josias arrêtèrent bien un moment la chute fatale de la nation. Le mal était trop intime. Les prophètes de cette époque ne le montrent que trop.

c. — SOPHONIE, HABAKUK, JÉRÉMIE

Tout au commencement du règne de Josias, Sophonie annonce le jugement de Jahvèh. « Silence devant le Seigneur Jahvèh, car le jour de Jahvèh est proche » (1, 7). Il décrit dans une des plus brillantes pages des écrits prophétiques les solennelles assises où le monde et Juda seront jugés et condamnés. Cependant ces menaces ne seront pas suivies de leur effet, si la nation veut revenir du mal où elle se complaît (2, 1-4). Pour cela, il faut revenir à Jahvèh et rechercher la justice (בקשו צדק). C'est Jahvèh qui doit être le modèle, lui qui est juste (צדיק), tandis qu'à Jérusalem « ses chefs sont des lions rugissants; ses juges sont des loups du soir qui ne gardent rien pour le matin; ses prophètes sont téméraires et infidèles; ses prêtres profanent les choses saintes, violent la loi » (3, 3. 4).

Habakuk, au moment où l'empire babylonien succédait à l'assyrien vaincu, criait vers Jahvèh, lui exposant l'état du juste au milieu des tristesses du temps présent. « Pourquoi me fais-tu voir l'iniquité (און) et contemples-tu l'injustice (עמל)? Pourquoi l'oppression (שד) et la violence (חמס) sont-elles devant moi? » (1, 3). Tous ces mots, dont le sens est très proche, indiquant la fatigue, la peine, la violence, font ressortir avec d'autant plus de force ce que le prophète réclame sous le nom de justice (משפט). Si le Chaldéen va être châtié à son tour, c'est qu'il a violé ces lois de toute vie sociale, ces vertus civiles qui constituent la justice. Celui qui pratique ces vertus, celui qui leur est fidèle,

c'est le juste (צדיק), et il vivra (2,4). Tandis que le Chaldéen qui se complaît dans les violences (חמס), qui accumule ce qui n'est pas à lui, qui amasse pour sa maison des gains iniques (בצע רע), qui bâtit une ville avec le sang, la fonde avec l'iniquité (בעולה), sera jugé et détruit (2, 6. 8-13).

Nous retrouvons la même conception chez le voyant d'Anathoth.

Malgré les apparences, Jahvèh règne. « Je suis Jahvèh, qui exerce la miséricorde, le droit (משפט) et la justice (צדקה) sur la terre. C'est là mon plaisir » (*Jér.* 9, 23). Cette justice que réclame Jahvèh, c'est toujours une justice civile, sociale : « Pratiquez l'équité et la justice, עשו משפט וצדקה » (22, 3). Voilà l'ordre. Et en quoi consiste cette justice? « Délivrez l'opprimé des mains de l'oppresseur (עשוק) ; ne maltraitez pas l'étranger, l'orphelin et la veuve ; n'usez pas de violence (אל־ תחמסו) et ne répandez pas le sang innocent en ce lieu... (22, 3). Malheur à celui qui bâtit sa maison par l'injustice (בלא־ צדק) et ses chambres par l'iniquité (בלא־ משפט), qui fait travailler son prochain sans le payer, sans lui donner son salaire ; qui dit : Je me bâtirai une maison vaste... Ton père ne mangeait-il pas, ne buvait-il pas? Mais il pratiquait le droit (משפט) et la justice... Tu n'as des yeux et un cœur que pour exercer l'oppression (עשק) et la violence (מרוצה) » (22, 13-17). Ces passages sont très instructifs ; ils nous donnent un commentaire de l'ordre formel de Jahvèh et, en opposant la justice à l'injustice, à la violence (חמס, עשק, מרוצה), nous font mieux saisir la pensée intime du prophète. L'injuste, c'est celui qui fait tort à son prochain, qui violente le faible. D'ailleurs cette notion de la justice, illustrée par ses contraires dans les passages que nous venons de citer, ressort d'une façon positive du portrait que Jérémie trace du roi fidèle.

Ce roi que chérit le prophète suivra la volonté de Jahvèh, en pratiquant la justice : « Voici, les jours viennent où je susciterai à David un germe juste ; il régnera en roi et prospérera ; il exercera le droit et la justice dans le pays » (23, 6 ; 33, 15. 16).

Cette justice qu'exerce le roi sur le peuple que Jahvèh lui confie est purement juridique et sociale. Une règle existe ; cette

règle, c'est la vie simple et heureuse du vieil Israël, alors que le droit était vraiment respecté. Il faut se conformer à cette règle; se conformer à cette règle, c'est עשה צדקה, pratiquer la justice.

Jusqu'ici tout est clair. Mais voici que se présente une difficulté. Le passage que nous venons de citer se trouve deux fois dans le livre de Jérémie. Essentiellement, le sens est identique. Cependant l'étude attentive relève quelques différences de détail, montrant que le second passage (33, 15. 16) est un développement du premier (23, 6). Nous ne trouvons pas 33, 14-22, dans les LXX. Or le point délicat gît dans l'expression יהוה צדקנו, Jahvèh notre justice. Dans la première version, c'est au peuple futur que s'applique ce nom nouveau; dans la seconde, à Jérusalem (לה)[1]. Qu'il s'agisse ici de Jérusalem ou du peuple nouveau, il me paraît évident que le prophète veut dire ceci : En face de l'état de choses renouvelé, avec un tel roi si juste, si équitable, en face d'une nation chez qui la pratique de la justice est devenue si naturelle que la paix et la prospérité s'étendent partout, on peut s'écrier : Jahvèh est notre justice! Rappelons-nous que pour Jérémie, c'est Jahvèh qui exerce la miséricorde, le droit et la justice (9, 23). On ne doit donc pas être étonné de voir, au moment même où la volonté de Jahvèh est réalisée, les hommes s'écrier : C'est Jahvèh qui est notre justice, qui nous a donné cette paix, ce bonheur, ce roi qui fait régner autour de lui le droit et l'équité. C'est un cri de reconnaissance à Jahvèh, ni plus ni moins.

En somme, chez Jérémie, aussi bien que chez Sophonie et Habakuk, ses contemporains, nous dégageons une doctrine de la justice essentiellement semblable à celle que nous avons rencontrée chez les prophètes de l'âge précédent. Les nécessités de l'heure présente sont les mêmes; les vices et la corruption les

1) Je ne puis suivre ici les théologiens qui appliquent cette expression au Messie, plus spécialement au Christ. Il est ici question d'un peuple épuré, d'une nation au sein de laquelle règne un ordre nouveau. Cet ordre est purement matériel; il ne s'agit là encore que d'une justice sociale. Je relève comme chose curieuse le fait que le traducteur grec de Jérémie a cru que cette expression était un nom nouveau révélé par Dieu s'appliquant au peuple; et de יהוה צדקנו, il fait un nom propre Ἰωσεδέκ!

mêmes ; l'idéal social et religieux, le même. La justice est la conformité à une règle idéale qui se trouve dans la volonté de Jahvèh et qui doit se manifester dans les rapports d'homme à homme par la bienveillance et l'équité. Cette justice sociale ne peut être réclamée qu'aussi longtemps que l'État israélite jouit de son indépendance. Le prophète lutte jusqu'au dernier moment ; il prévoit ce que la corruption sociale va amener de tristesses et d'angoisses ; un cataclysme est imminent. Hélas ! les plus nobles pensées du monde, les plus généreux appels, les accents les plus douloureux d'un cœur de véritable patriote éclairé, que peut tout cela en face de l'aveuglement des foules ? Que peut un homme, si fort soit-il, en face des fatalités de l'histoire ? Le peuple et ses rois n'écoutèrent pas la voix de la sagesse. Et emporté dans le remous des grands courants qui balaient alors l'Orient, des rives du Nil au bord de l'Euphrate, Juda, qui par ses prophètes, au sein d'un monde qui ne connaissait que la force, représentait l'idée du droit et de la justice, Juda disparaît du milieu des nations.

II

LA JUSTICE RELIGIEUSE

ÉZÉCHIEL

Nous allons maintenant interroger un homme qui a été le témoin d'une grande et cruelle catastrophe. Le fils du prêtre Buzi, Ézéchiel, a été emmené en captivité à Babylone en même temps que Jojakin. Il habite à Tel-Abib, sur le Kébar, avec les captifs. Prophète et prêtre, il sera le législateur et l'organisateur de la communauté juive sur la terre étrangère. La nation n'existe plus en tant que nation. Il faut isoler le *reste*, cette élite qui maintiendra l'alliance avec Jahvèh par la justice. Loin du pays, le peuple doit être pénétré de la loi. Quand il l'aura entièrement acceptée, alors il sera vraiment juste[1].

1) Smend, *op. cit.*, p. 304. Cf. le très intéressant volume de M. Lucien Gautier, *La mission du prophète Ezéchiel*. Lausanne, 1891.

C'est cette nouvelle conception de la צדקה que développe *ex professo* le prophète Ézéchiel. Et cela, à propos d'un proverbe que nous connaissons déjà par Jérémie (*Jér.* 31, 29) :

> Les pères ont mangé des raisins verts
> Et les dents des enfants ont été agacées.

Il est nécessaire que nous entrions dans quelques développements préliminaires, afin de bien saisir l'idée que le prophète a de la justice.

Les grands malheurs qui avaient frappé le royaume de Juda avaient coïncidé avec un réel sérieux et un retour sincère à l'idéal religieux des pères. On peut dire que l'époque de la ruine était moralement supérieure à celle qui l'avait précédée. Le roi Josias n'avait-il pas donné des gages certains de piété? Jérémie lui-même n'avait-il pas montré une réelle sympathie au malheureux Sédécias? Aussi ceux qui réfléchissaient disaient-ils que les terribles épreuves par lesquelles ils passaient n'étaient que la conséquence du péché des pères. D'après la formule consacrée (*Exode*, 20, 5; 34. 7), le châtiment atteignait la troisième et la quatrième génération, Josias, les petits-fils et les arrière-petits-fils de Manasseh. Cette constatation et les conséquences qu'on en tirait pouvaient avoir des suites fâcheuses. Quelque vraie que soit psychologiquement la doctrine de la solidarité héréditaire dans le mal aussi bien que dans le bonheur, il est des heures où il est bon de protester contre une manière de voir qui, exagérée, pourrait détruire chez l'homme tout ressort moral et toute énergie sociale. Jérémie s'était borné à espérer (31, 30) qu'un temps viendrait où cette solidarité dans le mal cesserait d'être fatale et où chacun serait responsable de ses propres actes.

Ézéchiel va plus loin. Mais aussi il se trouve dans une situation différente. Vivant au milieu des exilés, il pouvait voir et mesurer le péril moral qui menaçait ses malheureux compatriotes. Voilà pourquoi il composa un traité, une sorte de petit catéchisme (chap. 18), où, dissertant au sujet de la justice divine, il veut établir que chacun n'est responsable que de ses propres fautes. Tout d'abord, il déclare que toutes les âmes appartiennent

à Jahvèh, l'âme du fils comme l'âme du père. Il soutient que chacun est l'auteur de sa propre perte ou de son bonheur propre. Pour prouver sa thèse, il examine trois hypothèses : 1° le cas d'un père juste ; 2° celui d'un fils injuste de cet homme juste ; 3° celui d'un fils juste de ce fils injuste ; et au moyen de l'exemple de ce père, de ce fils et de ce petit-fils, il met en lumière le principe vrai de la justice divine, telle qu'il la comprend.

L'homme juste (צדיק) qui pratique la droiture et la justice (משפט וצדקה), c'est celui « qui suit les lois et les ordonnances de Jahvèh » (18,9. 17. 21). C'est là, je crois, quelque chose de tout nouveau. Les prophètes anciens n'ont pas ainsi restreint l'idée de justice. Toujours sur les hauteurs, frisant l'utopie, ils n'ont pas craint de poser une règle radicale de conduite qu'ils tiraient de leur notion théocratique pour bouleverser l'état social de leur temps. Mais jamais ils n'ont fait appel à une loi déterminée, à un code plus ou moins fixé dont la reconnaissance et la pratique constituaient l'état de justice parfaite, et la violation, l'injustice et le péché. C'est la grande nouveauté que nous rencontrons chez Ézéchiel. Smend, dans son commentaire[1] sur le livre d'Ézéchiel, prétend que ces lois et ces ordonnances ne doivent pas être prises dans le sens d'une loi écrite... « Ezechiel bezieht sich nicht auf geschriebene Gesetze. » Et pourquoi pas? Nous aurions aimé connaître les raisons qu'en pouvait donner le savant exégète. Pour moi, rien ne m'empêche d'attribuer au mot *loi* qu'emploie le prophète un sens très déterminé ; et ni le dictionnaire, ni l'histoire ne s'opposent à ce que nous donnions aux mots חקות et מִשְׁפָּטִים le sens de loi écrite, formulée une fois pour toutes. En effet, le Deutéronomiste, au moment de passer en revue les lois qui vont être imposées au peuple commence ainsi (12, 1) : אלה החקים והמשפטים : « voilà les lois et les ordonnances. » Or il s'agit bien là de lois écrites et formulées. D'autre part, nous savons que, dès l'an 622, les lois fondamentales du Deutéronome avaient été proclamées solennellement comme liant la vie et la conduite

1) R. Smend, *Der Prophet Ezechiel*, in *Kurzgf. exeg. Handbuch zum A. T.*, 1880, p. 118. Cf. R. Smend, *Lehrbuch der A. T. Religionsgeschichte*, p. 302-348.

de tout Israélite. Et le corps des lois lévitiques (*Lévitique*, 17-26) que Klostermann a appelées d'un mot heureux « *das Heiligkeitsgesetz* », est généralement reconnu par les critiques les plus compétents et les plus indépendants comme antérieur à la rédaction totale du code sacerdotal[1]. Rien donc ne nous empêche de donner aux mots « lois et ordonnances » cités par Ézéchiel leur sens naturel et logique.

D'ailleurs, il nous est facile de retrouver dans les codes précités les cas très précis qu'énumère le voyant de Tel-Abib. « L'homme qui est juste, qui pratique la justice et la droiture, qui ne mange pas de sang[2] et ne lève pas les yeux vers les idoles de la maison d'Israël, qui ne déshonore pas la femme de son prochain et ne couche pas avec une femme pendant son impureté menstruelle, qui n'opprime personne, qui rend au débiteur son gage, qui ne commet point de rapines, qui donne son pain à celui qui a faim et couvre d'un vêtement celui qui est nu, qui ne prête pas à intérêts et ne tire point d'usure, qui détourne sa main de l'iniquité et juge selon la vérité entre un homme et un autre, qui suit mes lois et les ordonnances, les accomplissant[3], — celui-là est juste; il vivra, dit le Seigneur Jahvèh » (18, 5-9).

Manger du sang est formellement défendu comme une abomination (*Lévitique*, 19, 26). L'adultère (*Lévitique*, 20, 10; *Deutéronome*, 22, 22), le commerce avec une femme impure (*Lévit.* 18, 19, 20. 18), sont punis de mort dans les lois existantes. Les devoirs à l'égard du prochain sont prescrits *Exode*, 22, 20. 25; *Lévitique*, 19, 33; 25, 14. 17; *Deutér.* 23, 17; 24, 12. Le prêt à intérêts et l'usure sont condamnés *Lévit.* 25, 36; *Deutér.* 23, 19. Nous

1) Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 2 Auf., p. 76 et sq.; Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament*, p. 43 et sq. « Ezekiel, the priestly prophet has affinities with P, but his affinities with P are peculiarly striking and numerous : the laws comprised in H are frequently quoted by him » (54-45). Cf. Bruno Baentsch, *Das Heiligkeits-Gesetz.*, p. 81 sq., 1893.

2) Avec Smend, *op. cit.*, p. 313, note 3, d'accord avec Robertson Smith, nous lisons הַדָּם au lieu de הֶהָרִים, à cause du passage parallèle 33, 25.

3) Le texte hébreu massorétique porte לַעֲשׂוֹת אֱמֶת (en agissant avec fidélité). D'après les LXX et en conformité avec le verset 18, avec Ewald et Hitzig, nous corrigeons לַעֲשׂוֹת אֹתָם.

sommes en droit de déclarer qu'Ézéchiel par *lois* et *ordonnances* entendait des lois écrites, formulées, qui étaient reconnues comme liant la conduite du peuple. Par conséquent, dans ce passage important, il restreignait sa notion de justice à l'acceptation et à l'accomplissement des ordonnances que Jahvèh avait données à son peuple. Être juste, c'était se conformer à la loi écrite.

C'est bien là, en effet, la doctrine d'Ézéchiel, et aucun des autres passages que nous avons recueillis dans son œuvre ne contredit cette définition. Le juste qui se détourne de la justice et fait le mal (עול) (3, 20; 33, 12. 13), c'est bien le même que celui qui est donné comme modèle au chapitre 18. Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à lire les versets 14 et 15 du chapitre 33 : « Lorsque je dis au méchant : Tu mourras ! — s'il revient de son péché et pratique le droit et la justice (עשה משפט וצדקה) — (*le prophète précise*) — s'il rend le gage, s'il restitue ce qu'il a ravi, s'il suit les préceptes de vie (בחקות החיים הלך), sans commettre l'iniquité, il vivra et ne mourra pas. Tous les péchés qu'il a commis seront oubliés; il pratique le droit et la justice, il vivra. »

Cette doctrine, il ne faut pas s'y tromper, a une importance capitale dans l'évolution de la pensée religieuse juive. Elle marque le commencement d'une ère nouvelle. La fin du royaume de Juda a ouvert la voie à la loi, la communauté religieuse a pris la place de l'État, les prêtres et les scribes la place des rois, l'accomplissement de la loi est devenu ou va devenir l'acte moral et religieux par excellence. Le prophétisme, j'entends le grand prophétisme vivant, n'est plus; la loi morale est remplacée par la loi écrite. La synagogue est déjà constituée. Au retour de l'exil, Malachie ne fera que répéter Ézéchiel. S'il reprend le peuple et les prêtres, c'est qu'ils méprisent les ordonnances (*Mal.* 3, 7) et trompent Jahvèh sur la valeur des dîmes et des offrandes (3, 8). L'injustice du peuple et des prêtres vient de ce qu'ils ne suivent pas dans tous ses détails « la loi de Moïse », serviteur de Jahvèh (3, 22). Ézéchiel a eu des disciples; il est le père spirituel des Pharisiens. Et nous savons ce que valait leur justice !

Cependant il y eut une exception. En plein exil, un Anonyme prêcha une doctrine de la justice très haute et très spirituelle.

Elle est aussi loin de la doctrine d'Ézéchiel que de l'antique doctrine que nous avons exposée sous le titre de justice sociale. Elle est l'expression ardente et impersonnelle des sentiments d'humiliation qui ont transformé et façonné la petite église fidèle d'exilés. Justifiés, ils rentreront dans la terre où les pères dorment du sommeil de paix.

III

LA JUSTICE ESCHATOLOGIQUE

ÉSAÏE, 40-66.

En théologie, le mot *eschatologie* signifie la science des choses dernières; l'eschatologie traite de la mort, de la résurrection, du dernier jugement, etc. A la vérité, il ne peut être question de telles doctrines chez un auteur juif. Ces graves questions ne sont pas agitées dans les écrits bibliques que nous possédons. Aussi lorsque, à propos de l'auteur anonyme d'*Ésaïe*, 40-66, nous employons ce terme théologique, il est bon que nous l'expliquions. Pour le Juif fidèle, la bienveillance divine se manifeste par des bénédictions temporelles. Sa vue est entièrement bornée à la terre, en particulier à la terre qui a été donnée aux pères. Si le chrétien travaille en vue du ciel, le Juif biblique s'agite en vue de la possession du bonheur terrestre, signe de la miséricorde de Jahvèh. A son égard, la fin de toute son activité morale et religieuse, quand il est frappé dans ses biens, c'est de se justifier aux yeux de Jahvèh, afin que Jahvèh, ayant accepté sa défense, lui rende ce qu'il a perdu. Le Juif a donc lui aussi une doctrine eschatologique; mais son objet est nettement circonscrit à la terre.

Quand donc nous parlons de justice eschatologique, c'est qu'à notre avis, la justice dont il s'agit s'applique au but suprême de l'activité religieuse en Israël. Ce but suprême, cette fin dernière, c'est le jugement qui justifiera Israël, le fera rentrer en grâce auprès de Jahvèh et lui rendra la *terre*.

Nous pouvons maintenant interroger notre prophète.

Les critiques semblent avoir été fort perplexes au sujet de la valeur des termes hébreux צדק et צדקה qui se rencontrent si souvent dans cette portion de l'Écriture[1]. Les uns ont cru pouvoir traduire ces mots de façon fort différente et n'ont pas cru pouvoir trouver un lien qui mît l'unité au milieu de cette variété. Les autres ont habilement atténué les nuances et ont rétréci l'idée du même coup. Les uns comme les autres nous paraissent à côté de la vérité. Les premiers ont absolument méconnu les deux grands courants qui, dans cette œuvre remarquable, nivellent ces apparentes contradictions; les seconds, par amour de l'unité, n'ont obtenu un sens qui les satisfît qu'en négligeant tous les passages qu'il était matériellement impossible de faire rentrer dans leur cadre.

C'est ce qu'a fait en particulier M. H. Krüger dans son très remarquable ouvrage sur la *Théologie d'Ésaïe XL-LXVI*. En laissant de côté toute une série de passages importants, il a pu affirmer[2] que l'idée exprimée par les mots צדק et צדקה[3] était une et définie.

L'erreur de M. Krüger, car il y a erreur, tient au fait qu'il a passé sous silence tous les passages qui n'appliquaient pas les termes צדק, צדקה à Jahvèh. Or l'étude attentive des nombreux morceaux où se rencontrent ces termes nous a permis de consta-

1) Krüger, *Essai sur la théologie d'Esaie, XL-LXIV*, p. 36.

2) Krüger, *op. cit.*, p. 36.

3) Il nous semble opportun de rechercher s'il y a une différence de sens marquée entre צֶדֶק et צְדָקָה. La forme masculine צדק se rencontre 16 fois dans *Ésaïe*, 40-66, צדקה, la forme féminine, 24 fois. Les deux mots sont employés indifféremment comme s'appliquant à Jahvèh : 42, 21 et 49, 16. Les deux s'appliquent à sa parole : צדק, 45, 19 ; צדקה, 45, 23; 63, 1. Le passage où leur identité saute aux yeux se lit 51, 5 et 6, où tous les deux sont mis en parallèle avec le mot «salut». Tous les deux sont employés comme signifiant le devoir du peuple, 59, 4; 48, 1 ; 56, 1 ; — comme decrivant le salut et l'état glorieux du peuple rentré en grâce : 58, 8; 62, 1 ; 48, 18; 54, 17. Tous les deux enfin sont précédés de prépositions (par exemple, 42, 6 ; 48, 1) et unis à des suffixes possessifs. En fait, il n'y a aucune différence de sens entre les deux mots. — Ce que nous disons là d'*Esaie*, 40-66, nous pouvons le redire à propos des autres prophètes dont nous avons examiné les écrits. S'il y a une différence entre צדק et צדקה, elle n'est pas appréciable. Cfr. Kautzsch, *Ueber die Derivate des Stammes* צדק, p. 52.

ter que si la justice est la préoccupation dominante à travers l'exil, cette justice peut être comprise de deux manières, suivant qu'elle s'applique au peuple ou à Jahvèh. Comme cette distinction est capitale, nous étudierons séparément ces deux notions qui sont d'ailleurs corrélatives. Par ce moyen nous éviterons les écueils que d'autres n'ont pas su voir.

Deux choses réveillèrent Israël de sa torpeur spirituelle : le verdict de l'histoire fut contre lui et les prophètes trouvèrent le chemin de sa conscience. L'histoire pour Israël, c'est le tribunal suprême de Jahvèh. C'était une croyance fortement enracinée chez les Israélites que le succès révélait la position normale du peuple à l'égard de son Dieu. Tout alla bien, tant qu'aucun danger immédiat ne vint troubler la tranquillité du peuple. Mais quand les choses changèrent, quand la nation fut menacée dans son indépendance, quand il fut même certain qu'elle serait détruite et dispersée, l'on comprit que le juge suprême des hommes et des empires rendait son jugement. La conscience réveillée par les appels réitérés des prophètes comprit la sentence de l'histoire. Le prophète déclara qu'Israël était injuste, à cause de ses crimes. Jusqu'à ce jour, avec leur ferme instinct social, les *nebiim* entendaient par justice — nous l'avons montré surabondamment — l'exercice de toutes les vertus sociales et civiles. Nous pouvons donc à la rigueur discerner deux sens intimement unis, cependant logiquement distincts de la justice en tant que s'appliquant à Israël : l'on est juste en pratiquant ce qui est civilement et socialement droit, l'on est juste de par la sentence de l'histoire.

Tant que le jugement de Jahvèh n'était pas en voie d'exécution, le prophète emploie le mot « justice » dans le premier sens. Le désastre matériel qui chasse Israël de son pays amena naturellement le penseur à appuyer plus spécialement sur le second sens du mot צדקה. Israël en exil est décidément injuste. Aussi le désir permanent d'Israël pendant toute la captivité tend-il à être de nouveau déclaré juste ; il veut rentrer en grâce auprès de Jahvèh[1].

1) Voir tout le chapitre 60, en particulier le verset 21.

Voilà le sens général des termes צדק, צדקה appliqués à Israël, tel que nous le rencontrons dans les chapitres de l'Anonyme qui nous occupent maintenant. L'injustice d'Israël, c'est un état de discrédit et de disgrâce par rapport à Jahvèh. La nation soupire après la justice, c'est-à-dire qu'elle veut rentrer en grâce et devenir de nouveau la nation élue.

Remarquons toutefois que si le prophète insiste sur ce fait que le pardon de Jahvèh doit précéder la restauration du peuple, il n'applique pas le terme de justice à une justification intérieure qu'il ignore, mais bien à la déclaration tout objective de Jahvèh rétablissant Israël dans sa relation primitive à son égard[1]. Ce sens saute aux yeux quand on lit les passages suivants : « Je ne prendrai pas de repos jusqu'à ce que sa justice (צִדְקָהּ) paraisse comme l'aurore, et sa délivrance. comme un flambeau qui s'allume. Les nations verront ta justice (צִדְקֵךְ) et tous les rois, ta gloire » (62, 1-3). « Jahvèh fera germer la justice (צדקה) et la gloire en présence de toutes les nations » (61, 11). Dans chacun de ces passages, l'idée d'une splendeur extérieure, d'une délivrance glorieuse est manifeste ; et non la paix de la conscience, résultant du pardon des péchés.

A travers tout l'exil, Israël soupira après ce retour en grâce auprès de Jahvèh, lequel déclare par la bouche du prophète qu'en agissant ainsi le peuple « poursuit la justice (צֶדֶק) et cherche Jahvèh » (51, 1).

C'est là le sens dominant du mot צדקה appliqué au peuple. Cependant nous rencontrons certains passages où il nous semble que la צדקה est comprise comme chez les anciens prophètes. « Le droit s'est retiré et la justice se tient éloignée, car la vérité tré-

1) Un seul passage (53, 11) semble contredire notre explication. Mais l'interprétation de ce passage, fort obscur d'ailleurs, est ramené au sens général que nous donnons par les meilleurs exégètes. Dillmann (*Der Prophet Jesaia*, 5. Aufl., p. 463) s'exprime ainsi : « יַצְדִּיק sq. ל will sagen, dass der andere zur Gerechtigkeit d. h. zu einem dem Willen Gottes angemessenen Wandel führt (*Dan.* 12, 3) u. zwar *die vielen*... die grosse Menge. Dies wird er thun als Gerechter, denn nur ein solcher kann andern den Weg, der zur Gerechtigkeit fuhrt, weisen. » — Pour une critique complète de ce passage, voir Duhm, *Das Buch Jesaia* (1892), p. 375

buche sur la place publique et la droiture ne peut approcher » (59, 14). Il s'agit bien ici d'une vertu sociale puisqu'un peu plus bas il est dit : « Jahvèh voit d'un regard indigné qu'il n'y a plus de droiture. » De même : « Ils me cherchent comme une nation qui a pratiqué la justice » (58, 2). « Écoutez-moi, vous qui connaissez la justice, peuple qui as une loi dans ton cœur (51, 7); nul ne se plaint avec justice, nul ne plaide avec droiture » (59, 4). Dans ces passages, la צדקה signifie quelque chose que l'on peut connaître et faire, et non point le salut matériel et la délivrance du peuple. Si ces passages sont bien de l'Anonyme, ils nous permettent d'inférer que, pendant l'exil, les Israélites jouissaient d'une certaine liberté, d'une indépendance sociale relative. Mais, chose à noter, ces différents textes appartiennent tous à des chapitres que les critiques les plus impartiaux reportent à une date très probablement antérieure à l'exil[1]. S'ils n'appartiennent pas au corps des prophéties que nous étudions, ils n'infirment donc pas notre thèse. Mais s'il est prouvé qu'on ne peut les séparer de notre texte, s'ils font partie intégrante de l'œuvre théologique qui nous occupe, ces passages sont si peu nombreux, en face de tous ceux qui nous ont donné un sens précis de la justice d'Israel en face de Jahvèh, qu'ils ne peuvent en réalité influer sur notre manière de voir. Leur rareté extrême dans notre livre doit nous faire prendre garde de trouver chez le grand Anonyme le même intérêt politique et social que nous avons relevé chez les prophètes antérieurs, vivant au milieu d'une nation indépendante. Actuellement, la congrégation n'a cure de politique et de morale sociale. Les Israélites ne sont pas des citoyens, cherchant par la force à reconquérir leur indépendance, mais bien des captifs qui attendent la délivrance de la bonne volonté de Jahvèh, sans qu'aucun acte d'eux puisse le faire approcher. Ce n'est plus la voix impérieuse du tribun mêlé au tourbillon des affaires politiques et sociales. C'est le soupir de l'homme accablé qui attend la délivrance. La justice n'est pas le devoir immédiat et défini ; c'est la paix et la splendeur des cieux qui annoncent les premières teintes rosées de l'aurore.

1) Cornill, *Einleitung in das A. T.*, 2. Aufl., p. 152 sq.

Mais il y avait un autre être dont la justice était mise en question pendant l'exil et qui lui-même discutait et s'efforçait de prouver son droit. La partie la plus originale d'*Esaïe*, 40-66, est sans contredit celle où il est question de la justice de Dieu.

Nous trouverons tout ce qu'il nous faut pour déterminer le sens exact de la צדקה appliquée à Jahvèh, dans les versets 19-25 du chapitre 45 que nous transcrivons ici : « Je n'ai point dit à la postérité de Jacob : Cherchez-moi dans le chaos. Moi, Jahvèh, ce que je dis est juste, ce que j'annonce est droit, אני יהוה דבר צדק מגיד מישרים. Assemblez-vous et venez : approchez ensemble, réchappés des nations. Ils n'ont point d'intelligence ceux qui portent leur idole en bois et qui invoquent un Dieu incapable de sauver. Déclarez-le et faites-les venir ! qu'ils prennent conseil les uns des autres. Qui a prédit ces choses dès le commencement, et depuis longtemps les a annoncées ? N'est-ce pas moi, Jahvèh ? Il n'y a pas d'autre Dieu que moi. Je suis le seul Dieu juste et sauveur. אל צדיק ומושיע. — Tournez-vous vers moi, et vous serez sauvés, vous tous qui êtes aux extrémités de la terre ! Car je suis Dieu, et il n'y en a pas d'autre. Je le jure par moi-même ; la justice sort de ma bouche, et ma parole ne sera pas révoquée. Tout genou fléchira devant moi, toute langue jurera par moi. En Jahvèh seul, dira-t-on, résident la justice et la force, à lui viendront, pour être confondus, tous ceux qui étaient irrités contre lui. En Jahvèh sera justifiée et glorifiée toute la postérité d'Israël. »

La justice signifie ici, en face de l'ambiguïté des oracles condamnés, la clarté, la bonne foi (v. 19) ; en opposition avec leur opportunisme et leur courte vue, elle signifie la capacité d'arranger toutes choses d'après un plan rationnel ; en face de leur futilité, elle affirme le pouvoir d'accomplir ce plan. — La צדקה, c'est l'attribut de Jahvèh aussi bien intellectuel que moral, manifestant quel est son plan et garantissant son pouvoir de le mettre en bonne voie d'exécution.

Ce sens rationnel de la צדקה est très clairement illustrée par la façon dont la prophétie en appelle à la création du monde par la toute-puissance de son Dieu. « Car ainsi parle Jahvèh, le créateur des cieux, lui le seul Dieu, qui a formé la terre, qui l'a faite

et qui l'a affermie ; qui l'a créée pour qu'elle ne fût pas un chaos, qui l'a formée pour qu'elle fût habitée » (45, 18). Le mot תהו est le même que celui qui est opposé à צדק dans le verset suivant. Cette sentence nous montre bien que ce que Jahvèh a fait, il ne l'a pas fait pour le désordre, mais d'après un but et pour une fin pratique. Le Dieu d'Israël est un Dieu raisonnable, n'agissant pas au hasard, ne commençant rien qu'il ne l'achève. Le même Dieu qui a fait les cieux et la terre doit aussi, logiquement, mener à bonne fin ses projets, quand ils s'appliquent au bien spirituel et moral de son peuple. La justice de Jahvèh inclut la certitude d'un plan rationnel qu'il s'est proposé, et le pouvoir de le réaliser.

Ces deux faces de la justice eschatologique nous semblent très nettement définies dans l'œuvre du grand Anonyme. La terrible secousse qui détruisit les derniers vestiges du royaume de Juda a fait son œuvre. Le peuple a reconnu ses torts. Dès qu'il a eu conscience que son état d'injustice en face de Jahvèh était la cause de ses malheurs, il s'est soumis; et alors, du même coup, il a compris la grandeur de la justice de son Dieu. Le plan de Jahvèh s'est aussi révélé au prophète; c'est dans l'accomplissement de sa volonté que Jahvèh a montré sa justice. Dieu unique et tout-puissant, au-dessus des dieux qui ne sont rien et des puissances du monde qu'il dirige, Jahvèh ramène et sauve son peuple (*Ésaïe*, 49, 8-24); il comble de biens ses serviteurs. Mais si Israël est le joyau de Jahvèh, Jahvèh ne méprise pas les autres peuples. L'Anonyme dépasse l'horizon étroit et particulariste des anciens prophètes. Quand Jahvèh a sauvé Israël, il appelle aussi les autres peuples au bonheur, à la paix.

> Vous tous qui avez soif, venez aux eaux,
> Même celui qui n'a pas d'argent!
> Venez, achetez et mangez,
> Venez, achetez du vin et du lait sans argent, sans rien payer!
> (55, 1).

La vision du prophète lui fait voir tous les peuples, devenus fidèles, montant à la montagne sainte, unis dans une même foi

et une même espérance. Dans sa justice, Jahvèh réunit la grande famille humaine :

> Tous ceux qui persévéreront dans mon alliance,
> Je les amènerai sur ma montague sainte,
> Et je les réjouirai dans ma maison de prière;
> . . . .
> Ma maison sera appelée une maison de prière pour tous les peu-
> [ples (56, 6-8).

C'est ainsi que la justice, par une lente évolution, s'élève, de degrés en degrés, jusqu'à cet admirable épanouissement d'espérances intenses qui auront leur complète réalisation dans l'œuvre historique des fondateurs du christianisme.

Nous avons terminé notre enquête. Quelque sèche et aride que soit notre étude, elle aura démontré, ce nous semble, que si la justice a été la préoccupation dominante des prophètes, la notion a varié d'une façon remarquable à travers les âges. Nous croyons avoir suffisamment élucidé ce point important. Cependant nous avons conscience que notre étude n'aurait été vraiment complète que, si d'une part, elle avait mis en pleine lumière les causes historiques qui ont poussé les prophètes hébreux à tant insister sur la notion de justice, et si, d'autre part, elle avait dégagé les multiples conditions extérieures qui ont modifié la forme et le fond de la prédication prophétique. Nous n'avons pu qu'indiquer brièvement ces causes et ces conditions variées. Le cadre de notre étude et le but que nous nous proposions ne nous permettaient pas de faire plus. Un article ne peut tout contenir; aussi, bien des discussions ont été volontairement écourtées. Nous avons presque tout le temps supposé que nos lecteurs étaient au courant des travaux récents de la critique biblique; nous ne pouvions pas dans ces quelques pages refaire ce que d'autres ont si bien fait. Et puis nous voulions seulement vérifier si le sens des mots צדקה et צדק avait varié, dans quelle mesure et dans quelle direction. Nous avons été édifié sur ce point et nous aurons convaincu, je l'espère, ceux qui auront bien voulu nous lire. La légitime curiosité de ceux qui veulent en savoir plus ne sera

vraiment satisfaite que par une histoire complète du prophétisme hébreu. Cette histoire se fera, sans aucun doute. Puisse notre modeste essai faire comprendre tout l'intérêt d'une telle étude!

X. Koenig.

UNE

NOUVELLE BIOGRAPHIE DE MOHAMMED

(*Suite et fin*[1])

HUBERT GRIMME, *Mohammed. I. Das Leben nach den Quellen.* — Munster, Aschendorff, 1892.

III

LE MOBILE DÉTERMINANT DE LA MISSION PROPHÉTIQUE DE MOHAMMED

On peut n'être nullement d'accord sur l'ordre chronologique des plus anciens morceaux du Qorân ou sur la valeur des plus anciennes traditions concernant l'entrée en scène de Mohammed : celles de ses révélations qui sont universellement reconnues comme les plus anciennes n'en laissent pas moins aucun doute sur ses dispositions intimes au moment où il entreprend sa mission. Mais on ne peut émettre que des suppositions vraisemblables sur la manière dont ces dispositions s'étaient développées en lui et sur la lutte intérieure d'où elles sont sorties. Certains principes du judaïsme et du christianisme s'étaient emparés de son esprit, malgré la connaissance imparfaite qu'il avait de ces deux religions. Une pensée notamment le poursuit à travers tous ses actes et toutes ses réflexions, la pensée d'un jour du *Jugement* qui procurera la félicité éternelle aux observateurs de la volonté révélée de Dieu et qui rejettera dans le feu infernal quiconque n'aura pas écouté la parole divine et agi conformément aux commandements divins.

1) Voir la livraison de juillet-août, p. 48 à 70.

Jadis on avait coutume de considérer trop exclusivement le *monothéisme* comme le centre même de la prédication de Mohammed. On oubliait un peu que le polythéisme de ses contemporains arabes était un culte traditionnel, trop peu vivant pour provoquer une réfutation passionnée. Quarante ans après la mort de Mohammed les gens de La Mecque avaient déjà de la peine à se rappeler les noms et les emplacements de leurs principaux fétiches d'antan. De plus, Mohammed lui-même a été tenté un instant de donner satisfaction au conservatisme de ses compatriotes de La Mecque en concédant un certain rang à quelques-uns de leurs dieux. La lutte contre le soi-disant polythéisme des chrétiens trinitaires n'est, elle aussi, qu'un phénomène accessoire, plus tardif. Les plus anciennes déclarations du Qorân sur Jésus montrent qu'au début Mohammed reconnut en lui des tendances analogues à celles dont il était animé lui-même et considéra son Qorân comme une édition nouvelle, à l'usage des Arabes, de l'Évangile ou, plus exactement, de cette même révélation fondamentale qui avait déjà revêtu plusieurs formes et qui avait été entre autres communiquée à une partie de l'humanité sous la forme de l'Évangile.

Assurément l'unité d'Allah a été de tout temps l'une des colonnes fondamentales de l'Islam et par la suite cette doctrine a pris une importance toujours croissante; mais ce n'est pas le zèle pour la défense de l'unité divine contre le polythéisme, la Trinité, etc., qui a été pour Mohammed le mobile déterminant de sa mission prophétique. Ce qui ne lui laisse aucun repos, c'est la conviction que tous les hommes devront un jour comparaître devant le tribunal de leur Créateur et qu'il n'y aura pour eux d'autre issue que la porte de l'enfer ou celle du paradis. Deux conceptions se disputent la prééminence dans son esprit : d'une part, il est hanté par l'idée du Jugement universel qui frappera l'humanité après la résurrection des morts, laquelle sera précédée par d'épouvantables catastrophes et par la destruction de tous les êtres; d'autre part, il est saisi d'effroi en songeant aux jugements divins partiels qui atteignent de temps à autre les peuples rebelles envers les envoyés de Dieu, tels que les fléaux de Dieu

sous lesquels succombèrent le peuple de Pharaon ou les gens de Sodome et de Gomorrhe. Il ne faut pas lui demander à ce sujet des notions dogmatiques logiquement développées; cela va sans dire. Ainsi il ne nous apprend pas quel serait le sort d'un peuple auquel Dieu n'aurait pas encore envoyé de révélation. Mohammed ne répond pas à des questions qui n'ont pas une portée essentiellement pratique pour lui-même ou pour ses fidèles. Mais toute la série de ses révélations — pour autant qu'elles ne se rapportent pas à la solution d'intérêts pratiques soulevés plus tard par les circonstances — montre que c'est la catastrophe finale, c'est-à-dire l'heure dernière, la résurrection des morts, le Jugement, le paradis et l'enfer qui l'ont amené à réfléchir, à s'exalter et à prophétiser.

La tradition islamique a conservé fort peu de traces de l'évolution naturelle des idées de Mohammed et du développement de sa vocation prophétique. Elle ne serait pas la tradition des croyants, s'il en était autrement. Mais nous constatons qu'à partir du moment où la lutte spirituelle, sur laquelle nous sommes si imparfaitement renseignés, est arrivée à son terme, lorsqu'il a trouvé la forme sous laquelle la vérité doit lui être révélée, à lui et à son entourage, ce sont les préoccupations relatives à la fin de l'homme et au Jugement qui lui fournissent la trame et le dessin de ses inspirations. Dans les plus anciens morceaux du Qorân, ces questions sont présentées avec une exaltation presque sauvage, sans recherche ni affectation, souvent d'une manière obscure. Plus tard, elles revêtent des formes mieux fixées et plus conventionnelles; enfin, quand le Prophète est devenu le chef d'une communauté qu'il doit organiser et que la lutte contre l'incrédulité proprement dite a cessé dans son entourage, la foi en l'autre monde demeure bien l'élément fondamental de l'Islam, mais les descriptions exaltées du Jugement ne figurent plus dans la révélation qu'à l'état d'exception.

Nous aurions assurément une précieuse ressource de plus pour reconstituer la vie de Mohammed, si nous pouvions classer par ordre chronologique toutes les révélations qui forment le Qorân actuel. Malheureusement cela n'est pas possible. Nous

pouvons bien corriger çà et là la tradition islamique en ces matières, mais dans un très grand nombre de cas nous n'aboutissons pas à autre chose qu'à une solution vraisemblable fondée sur les seuls critères internes. Et, malgré tout, il n'y a guère d'autre religion dont le livre sacré permette de reconstituer avec autant de certitude le cours de son premier développement.

M. Grimme aussi admet que la plus ancienne forme de la vraie religion, telle que Mohammed l'a conçue et prêchée, comprenait ce que le judaïsme et le christianisme, à lui connus, avaient en commun, et ne se réduisait pas à la doctrine particulière d'une secte unique congénère de ces deux religions ou ressortissant à l'une d'elles. Mais il ne fait pas ressortir, comme il faudrait, en quoi la détermination plus précise de la doctrine de Mohammed par rapport à ces deux religions, dans la seconde période de son activité, à Médine, fut une conséquence nécessaire de son contact plus direct avec les juifs et les chrétiens. Comme il leur était impossible de reconnaître dans la mission de Mohammed la continuation et la confirmation des révélations divines qui leur étaient échues en partage, force fut bien au Prophète de modifier la manière dont il rattachait les siennes aux leurs et d'apporter une correction à ses idées premières. Cette correction porta sur deux points : d'une part, il présenta dès lors son œuvre comme une réforme apportée par Dieu lui-même à ses anciennes lois qui avaient fait leur temps ; d'autre part, il prétendit purifier les anciennes révélations des altérations et des erreurs que leurs adeptes y avaient mêlées.

Mais au début de sa carrière il n'y a encore aucune trace d'une polémique de ce genre. L'idée d'un Jugement divin, commune au judaïsme et au christianisme, le préoccupe et le tourmente seule. Juifs et chrétiens, en effet, avaient acquis par révélation non seulement la certitude que le Jugement se produirait un jour, mais encore la connaissance des commandements dont l'observance leur assurait de survivre à ce Jugement. *Aucun moniteur n'avait encore été envoyé aux Arabes*[1], et l'assimilation

1) *Qorân*, xxviii, 46; xxxii, 2; xxxiv, 43; xxxvi, 5.

établie par Mohammed entre les peuples ou les races et des communautés religieuses (*oummah*) ne lui permettait pas de croire que l'une de ces révélations antérieures pût également être destinée à son peuple et à lui-même. Comment donc Mohammed, comment son peuple pourraient-ils échapper aux tourments éternels? C'est la réponse à cette question vitale qu'apportent les morceaux du Qorân unanimement acceptés comme les plus anciens aussi bien par l'orthodoxie musulmane que par la critique, ceux dont la forme et le contenu témoignent également qu'ils sont antérieurs aux essais de législation ou de dogmatique tentés par Mohammed.

Que l'on prenne Mohammed pour un homme véritablement inspiré de Dieu, qu'on lui attribue seulement un minimun d'esprit prophétique, qu'on le croie possédé du diable, hystérique ou épileptique, il est incontestable qu'il avait cette disposition particulière de l'esprit qui pousse certains hommes à réfléchir et à se tourmenter sur des questions religieuses jusqu'à ce qu'ils en aient trouvé une solution. Il n'y avait dans le passé aucun homme de Dieu pour répondre au besoin qui angoissait Mohammed, par la révélation d'une vérité claire et nettement tranchée concernant la résurrection et le Jugement. Il y en avait encore bien moins parmi ses contemporains. C'est d'en haut que lui vint le salut. Il était lui-même destiné par Dieu à conduire son *oummah* des ténèbres à la lumière.

Ni Mohammed ni ses premiers disciples ne ressentaient la nécessité d'une doctrine qui se tînt dans toutes ses parties ou d'une loi détaillée. Cependant dès le début le « Seigneur du jour du Jugement » exige que l'on ait foi aux révélations de son envoyé et que l'on accomplisse certains actes pour témoigner de cette foi et s'ouvrir la voie du salut. Cette foi avait pour objet l'unité et la toute-puissance du Créateur, la réalité des jugements antérieurs prononcés contre d'autres peuples pour les punir de leur incrédulité et, avant tout, la résurrection de l'humanité entière à la suite d'une catastrophe universelle, à l'effet de comparaître devant Dieu pour être jugée d'après sa foi et ses œuvres.

Quant aux actes réclamés par Dieu à ses serviteurs, ils étaient

analogues à ceux que le judaïsme et le christianisme, sous la forme où ils étaient professés en Orient, prescrivaient ou recommandaient à leurs adeptes. C'étaient en partie des observances rituelles. Nous n'avons pas à analyser ici les phases diverses par lesquelles les pratiques rituelles des mohamétans ont passé de l'état primitif, où les dénominations, les éléments constitutifs et les heures des exercices religieux ne sont pas encore nettement précisés, à l'état bien connu de *çalât*, que les auteurs européens traduisent ordinairement par « prière » et dont la répétition cinq fois par jour, à certains autres moments déterminés et à l'occasion de certains événements, caractérise aujourd'hui la piété de tout fidèle disciple du Prophète. Il suffit de rappeler que, si ces pratiques se sont en quelque sorte pétrifiées et si le formalisme s'est beaucoup développé, pour le fond elles n'ont pas changé. Dès l'origine, elles ont comporté certaines positions et certains mouvements du corps (tels que se tenir debout, s'agenouiller, se prosterner) et l'orientation du visage d'un certain côté de l'horizon, tout comme pour les adeptes orientaux d'autres religions révélées. Un autre élément important des exercices rituels consistait dans la récitation de textes sacrés; en effet, l'observation même superficielle de ce qui se pratiquait dans les églises et les synagogues devait inspirer la conviction qu'une récitation de ce genre (*qorân* ou *qirâ'ah*) était un élément indispensable du culte. Aussi la célébration du culte entier est-elle indifféremment désignée dans la révélation par le nom de *qorân* ou par le nom de quelque autre de ses parties intégrantes (p. ex. *qijâm*, l'état d'être debout ; *soudjoud*, prosternement).

Pour cette raison justement la dispensation de révélations qui lui fussent propres, d'un « texte à réciter arabe » (*qorân 'arabi* ; cf. *Q.*, XII, 2 ; XX, 112, etc.) n'était pas moins nécessaire à Mohammed à un point de vue purement formel qu'elle ne lui était utile, pour le fond, comme confirmation de sa conception du monde telle qu'elle s'était développée sous l'action des influences juives et chrétiennes. Les Arabes, d'après lui, n'ayant pas le droit de se réclamer sans autre forme de procès des révélations antérieures qui ne leur étaient pas destinées, la porte du salut ne

pouvait s'ouvrir pour eux qu'à partir du moment où Allah leur aurait directement adressé la parole et leur aurait expressément donné des lois et des règles de vie, d'après lesquelles ils pourraient être jugés au jour du Jugement. Et comme d'autre part, chez les Arabes le culte des serviteurs d'Allah devait naturellement être célébré en arabe, il ne devenait possible de le célébrer que si l'on avait à sa disposition des révélations ou des textes à réciter en arabe.

A ce point de vue il n'y a pas de raison sérieuse pour combattre la tradition mohamétane d'après laquelle la xcvi^e surate du Qorân ou, tout au moins, son commencement, passe pour être la plus ancienne révélation à Mohammed. Alors même qu'il y aurait eu quelque autre fragment, conservé ou perdu, qui lui fût antérieur, c'est elle qui a véritablement introduit dans l'humanité la révélation arabe. Le miracle de la révélation, par laquelle le Créateur fait connaître aux hommes sa volonté, s'y affirme dans le mystère de la parole écrite. Nous avons déjà dit quelle impression profonde celle-ci produisait sur un illettré tel que Mohammed; notre Europe écrivassière ne peut plus s'en faire une idée. L'impératif par lequel ce chapitre du Qorân commence dispense à Mohammed et aux Arabes avides de salut ce double privilège : *iqra'*, c'est-à-dire : « fais *qorân* ou *qirâ'ah,* récite des textes sacrés. » Le commandement qui avait été prononcé depuis des siècles en langue juive et chrétienne était enfin adressé aux Arabes également.

Il est étrange que cet impératif, dont la signification saute aux yeux aussitôt qu'on l'examine sans parti pris, ait causé tant de tourments aux savants européens. Tantôt ils se sont mis dans l'embarras parce qu'ils traduisaient inexactement le mot arabe par « lire », au sens où nous l'entendons aujourd'hui, et croyaient trouver la justification de cette traduction dans le récit détaillé que la tradition mohamétane a conservé sur l'origine de la première révélation; ce qui n'était qu'une apparence. Tantôt, au contraire, ils se sont évertués à rechercher pour ce terme un sens tout différent de celui qu'il a partout ailleurs, soit dans l'arabe ancien, soit dans la langue moderne, dans l'idiome populaire

ou le parler des savants. Tel est le cas de M. Grimme; s'inspirant peut-être de Dozy qui rendait cet impératif par « prêche », il le traduit par « preise » (loue). C'est là un exemple, entre plusieurs, de l'arbitraire philologique[1] et d'une certaine témérité d'interprétation que l'on remarque dans son livre[2].

Les exercices rituels mentionnés par le Qorân et par la tradition étaient déjà alors au fond les mêmes qu'aujourd'hui. La détermination des formalités est devenue plus détaillée et plus scrupuleuse dans les moindres détails; mais la partie du jour que les membres de la première communauté consacraient à la *çalât* était certainement plus considérable que celle qui suffit aujourd'hui aux fidèles pour leurs exercices quotidiens de piété; oui, il semble même que dans la plus ancienne période des *çalâts* nocturnes passaient pour indispensables. Il n'est pas douteux non plus que les obligations des premiers fidèles comprissent aussi le jeûne, c'est-à-dire l'abstention de toute nourriture et de toute boisson de l'aurore au coucher du soleil. Il n'y a eu incertitude dès l'origine que sur l'époque de l'année où il fallait jeûner. La fixation définitive du mois de jeûne appartient, comme d'autres détails de la législation religieuse, à la période où les circonstances obligèrent Mohammed à mieux préciser le rapport où il se trouvait à l'égard des autres religions révélées.

La déclaration que l'Islam est bâti sur cinq colonnes (la profession de foi, la *çalât*, le jeûne, le *haddj* et le *zakât*) a probablement été prêtée au Prophète plus tard, quand on se mit à polir le système religieux. Mais nous n'en constatons pas moins que trois des obligations fondamentales — la profession de foi, l'exercice

1) De ce que *qara'a* est employé parfois dans des conjonctures où l'on trouve aussi *sabbaha, haddatha, dakara* (Grimme, p. 19, note), il ne résulte pas que la traduction proposée par M. Grimme soit fondée, pas plus que l'alternement de *qorân* et de *çalât* ou de *soudjoud*, etc., ne démontre que ces mots aient la même signification. Jusqu'à un certain point seulement, en tant que parties pour le tout, ils peuvent servir les uns et les autres à désigner le culte rituel en entier.

2) Nous nous bornerons à signaler la traduction de *istaghna* par : « chercher à augmenter son avoir » (p. 15); — *aslama* par « sauver » (p. 16); — *alhakoum* par : « vous jetez bas » et l'explication de *bitânah* comme pluriel brisé, non encore découvert, de *batn* (p. 89).

rituel et le jeûne — ont passé dès le temps les plus anciens aux yeux de Mohammed et des siens pour les signes indubitables d'une religion révélée, et qu'une réglementation détaillée sur la manière de les pratiquer ne pouvait pas se faire attendre longtemps.

Il en est tout autrement du *haddj*. Ce morceau d'antique paganisme arabe n'a pas paru dès l'origine à Mohammed faire partie intégrante du culte d'Allah. L'idée de le compter parmi les institutions d'Ibrahim n'a mûri dans son esprit que pendant la lutte avec le judaïsme. L'absorption de ces fêtes singulières dans l'Islam, qui ne les digéra point, lui permit du moins de se débarrasser plus facilement du contrôle des religions d'où il était issu; la conquête de La Mecque en fut hâtée. Seuls les esclaves de la tradition orthodoxe ou les esprits dénués de critique peuvent admettre que Mohammed y fut amené par une lutte spirituelle intérieure.

Par contre, une autre des colonnes de l'Islam — celle que nous mentionnons en dernier lieu justement à cause de l'importance qu'elle prend dans la construction historique de M. Grimme — la *zakât* fait corps avec les trois premières. La religion de Mohammed n'a pas existé sans cela. Toutefois la *zakât* a parcouru durant les vingt-trois ans de l'activité du Prophète toute une histoire qu'il faut connaître, sous peine de s'égarer et de considérer comme essentielles à l'Islam des institutions qui ont surgi peu à peu sous la pression des circonstances. Cette histoire, je l'ai déjà exposée, il y a une vingtaine d'années, dans un article intitulé *Nieuwe Bijdragen tot de kennis van den Islam*[1]. Un examen approfondi prouve, en effet, que Mohammed n'entend pas la même chose par ce mot dans la première période de son ministère que dans la seconde, alors qu'il est au moins autant régent et législateur au nom de Dieu que son envoyé. Les résultats de cette enquête historique ont été confirmés par toute la suite de mes lectures et je n'ai pas connaissance qu'elle ait suscité des objec-

1) Dans les *Bijdragen tot de Taal-Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indie*, 4e série, t. VI (La Haye, 1882), p. 357 à 421, notamment les pages 365-388.

tions. Je pourrais donc me borner à renvoyer simplement le lecteur à mon exposition antérieure, si les étranges affirmations de M. Grimme au sujet du caractère que revêtit la première apparition de Mohammed ne me forçaient pas à reprendre brièvement les thèses principales que j'y ai développées.

IV

MOHAMMED ÉTAIT-IL SOCIALISTE ?

Voici d'abord quelques citations empruntées à M. Grimme pour caractériser sa découverte ; p. 14 : « Sous sa forme première l'Islam n'a aucun besoin d'être ramené à une religion antérieure qui fournisse l'explication de ses doctrines ; car, si l'on y regarde de plus près, ce n'est pas en tant que système religieux qu'il a vu le jour, mais comme essai de réforme socialiste pour empêcher certains abus terrestres de s'implanter » (denn näher betrachtet ist er keineswegs als ein Religionssystem ins Leben getreten, sondern als ein Versuch sozialistischer Art, gewissen überhandnehmenden irdischen Miszständen entgegenzutreten »). Les conditions qui font naître les mouvements socialistes, — ainsi continue l'auteur, — existaient à La Mecque, surtout le contraste criant entre les riches, avares et usuriers, et les pauvres opprimés. « Pour mettre fin à de tels contrastes en s'inspirant de la justice distributive, Mohammed, qui avait connu pendant sa jeunesse le sort du pauvre orphelin et qui s'était rapproché plus tard de la classe des propriétaires, réclame avec insistance que chacun paye un impôt déterminé pour subvenir aux indigents (*dass jedermann eine bestimmte Steuer zur Unterstützung der Bedürftigen zahlen müsse*, p. 15). Mais, comme à La Mecque il était plus facile de concevoir un pareil projet que de le mettre à exécution, le Prophète imagina, en guise de contrainte spirituelle, de le corroborer par la doctrine du Jugement universel (*so stellte er hinter dieselbe als geistiges Zwangsmittel die Lehre von dem Weltgerichte*).

Arrêtons un instant ces citations stupéfiantes. Eh ! quoi ? l'Islam

primitif n'est pas une religion, mais simplement un socialisme issu des misères du temps! La doctrine du Jugement, dont la proclamation dans les plus anciens morceaux du Qorân produit même sur nous une impression si considérable, cette doctrine qui se dégage de l'étude de l'Islam comme le centre même de la prédication de Mohammed, ne serait qu'un épouvantail destiné à faire prévaloir un système d'impôts socialiste! Avant même de rechercher si de pareilles thèses concordent avec les résultats de l'étude analytique de la *zakât* que je viens de mentionner, on est rendu perplexe par deux objections qui se présentent d'elles-mêmes à l'esprit.

L'auteur a lui-même prévu la première et il y a répondu à sa façon. Comment se fait-il que, d'après le témoignage irrécusable du Qorân, l'opposition des gens de La Mecque ne soit jamais dirigée contre la *zakât*, que M. Grimme considère comme la chose essentielle, mais toujours en tout premier lieu contre la doctrine de la résurrection et du Jugement? Comment se fait-il que le Qorân se borne à prescrire la *zakât*, tandis qu'il revient sans cesse sur la doctrine du Jugement pour l'inculquer en quelque sorte à coups de marteau dans les têtes récalcitrantes des auditeurs? C'est très simple, répond M. Grimme. Il n'y avait là qu'une ruse d'avocat de la part des gens de La Mecque (p. 29). « Dans la lutte des opinions contraires, écrit-il, l'opposition des adversaires se porte de préférence sur l'argument le plus faible, c'est-à-dire dans l'Islam primitif sur la doctrine du Jugement universel. Pour échapper à la réclamation en soi très raisonnable de la *zakât*, les Qoraïschites s'attaquèrent à cette doctrine. » Ainsi ils auraient négligé l'essentiel, le commandement de Mohammed, pour s'en prendre uniquement au croque-mitaine dont il menaçait ses ennemis!

Quant à nous dire en quoi la doctrine du Jugement était pour les habitants de La Mecque le point le plus faible de la prédication de Mohammed, M. Grimme n'en a cure. Nous pensons, au contraire, que les arguments dont le Prophète se servait pour confondre leur incrédulité persistante leur paraissaient dirimants ou, tout ou moins, difficiles à réfuter. Ce n'est pas, en effet, pour

des raisons philosophiques ou puisées dans la connaissance de la nature que les incrédules de La Mecque tournaient en dérision la doctrine du Jugement, mais uniquement à cause de ce qu'il y avait en elle de nouveau et d'étrange. A quoi l'on pouvait leur répondre à juste titre qu'un grand nombre de phénomènes auxquels ils étaient habitués, ne paraissaient pas moins merveilleux et inexplicables à la réflexion que la résurrection future de leurs ossements à laquelle ils ne voulaient pas ajouter foi. On sait combien les choses, jugées d'abord étranges et inouïes par le monde, deviennent peu à peu ordinaires et acceptables aux yeux du même public, lorsqu'elles ont été répétées plus ou moins longtemps avec une conviction ardente par un individu ou un groupe de personnes. A La Mecque comme ailleurs, les résistances de l'incrédulité ont finalement été vaincues par l'action continue de la prédication de Mohammed, monotone sans doute, mais irrésistible pour son entourage, parce qu'elle s'inspirait d'un sentiment profond et intime. Nous ne pouvons rien découvrir en tout cela qui ressemble à une ruse d'avocat, et s'il y avait eu quelque rouerie de ce genre chez lui, il faut reconnaître qu'elle eût été singulièrement naïve et maladroite.

Et c'est là justement la seconde objection que la thèse de M. Grimme soulève de prime abord. D'après lui, Mohammed a inventé un système d'impôt fort ingénieux pour mettre un terme au scandaleux paupérisme de la société où il vivait. Quelque « vernünftig » que fût cette organisation socialiste, il savait qu'elle se heurterait contre la cupidité cynique des gens de La Mecque. Et, pour les contraindre à l'accepter quand même, il n'aurait trouvé rien de mieux que de les effrayer au moyen d'une doctrine à laquelle ils ne croyaient pas et à laquelle il savait qu'ils n'adhéreraient pas de si tôt, doctrine que M. Grimme lui-même déclare avoir été le point faible de l'Islam primitif! En vérité, autant aurait valu se frayer un passage à travers une épaisse muraille sous prétexte que la porte n'était plus facile à ouvrir.

Un peu plus de scepticisme à l'endroit de la « Vernünftigkeit » d'un impôt compensateur, aux yeux des Arabes de La Mecque au VIIe siècle, serait ici de mise. Qu'un esprit familiarisé avec

les théories modernes sur l'État et la société ne trouve rien d'inacceptable dans un pareil système d'impôt socialiste, c'est possible. Chez les anciens Arabes il n'en est pas de même; étant données leurs idées sur la propriété et l'absence d'un vif sentiment de la solidarité, une semblable affirmation du droit des autres sur leur propre bien les aurait scandalisés.

Voyons, d'ailleurs, à quoi nous mène le raisonnement de M. Grimme. Partant de l'idée que la doctrine du Jugement a toujours été l'élément essentiel de la prédication de Mohammed, nous avons reconnu que les autres dogmes et le reste de l'histoire sacrée qui se groupe autour d'eux étaient plus ou moins accessoires et que, pour cela même, ils furent soumis à pas mal de variations et de modifications durant les vingt-trois années de la carrière agitée du Prophète. Il paraissait très naturel que, dans son ardeur un peu fiévreuse à convaincre ses compatriotes de la vérité de sa mission, il recourût tantôt à un argument, tantôt à un autre pour les persuader et qu'il se fût mis ainsi plus d'une fois en contradiction avec lui-même. Nous nous expliquions comment le décor de sa prédication avait pu se modifier à mesure qu'il apprenait à mieux connaître les traditions des juifs et des chrétiens, à mesure aussi que se dressaient les objections qu'on lui opposait de ces deux camps. Un seul point restait fixe au-dessus des vicissitudes de son ministère et dominant tout le reste, le dogme central du Jugement. Tout était subordonné au dessein de lui recruter des adhérents et d'inculquer aux hommes l'obligation, qui en découle, de se soumettre aux commandements de Dieu. Au contraire, dans les plus anciennes révélations, le devoir de la *zakât* est nommé avec les autres, mais sans qu'il lui soit accordé une prééminence quelconque, et toute description détaillée de la manière dont il faut l'accomplir y fait défaut, alors que pour d'autres, comme par exemple la *çalât*, il y a des prescriptions beaucoup plus minutieuses. Rien de tout cela ne dénote que l'essentiel pour Mohammed fût d'assurer le triomphe d'une réforme socialiste. Les bonnes œuvres qu'il ordonne au nom d'Allâh sont au fond les mêmes que celles prescrites dans les révélations plus anciennes dont il s'est inspiré ; elles étaient

familières à ses auditeurs, même à ceux qui avaient seulement une connaissance superficielle du judaïsme et du christianisme, Il suffisait de les leur rappeler pour qu'ils comprissent ce qu'on voulait d'eux.

M. Grimme voit les choses autrement. Il rappelle le fait bien connu que, pendant quelque temps, Mohammed menaça ses auditeurs d'un Jugement très prochain, probablement parce que cette catastrophe prochaine lui paraissait plus propre à impressionner les gens de La Mecque que la perspective d'un Jugement éloigné. Il montre que le Prophète, sans doute éclairé par l'expérience, éprouva ensuite plus d'appréhension à répandre des prophéties aussi précises, de sorte qu'il se borna à représenter le jour du Jugement comme à venir. Il établit qu'à d'autres égards encore la doctrine de Mohammed a varié et il conclut ainsi (p. 31) : « Toute la partie dogmatique de l'Islam primitif a subi une déviation et une transformation considérables : son élément social, au contraire, ne s'est enrichi d'aucune idée féconde. De la sorte le caractère du mouvement inauguré par Mohammed ne tarda pas à changer ; au lieu d'une réforme sociale avec des visées terrestres et matérielles il se forma une religion avec une portée métaphysique (statt sozialer Reform mit greifbaren irdischen Zielen entstand eine Religion mit metaphysischen Zwecken). Les confédérés ou, comme ils s'appellent dès lors, les croyants, ont pour premier devoir de croire aux dogmes de leur maître ; l'accomplissement des bonnes œuvres ne vient plus qu'au second plan. »

Les citadins refusant de le suivre, Mohammed se serait tourné vers les Bédouins, les enfants du désert, mais dès lors aussi il aurait à peu près abandonné l'élément essentiel de sa prédication primitive (p. 39-40) : « Déjà il existait une collection assez étendue de morceaux du Qorân s'écartant du genre primitif des surates, plus compréhensibles, plus didactiques, où se reflétait la pensée religieuse de Mohammed plutôt que ses visées socialistes primitives. »

Repoussé également par les Bédouins, notre socialiste, déjà à moitié transformé en prophète, aurait cherché des adhérents

parmi les habitants de Yathrib (Médine) et l'accueil qu'il y reçut l'aurait déterminé à se transplanter dans cette localité plus hospitalière. De là, la *hidjra* que M. Grimme rend bien quelquefois par « fuite », suivant la mauvaise habitude invétérée chez beaucoup d'Européens, mais où il reconnaît cependant un déplacement spontané, nullement imposé par les gens de La Mecque, puisque Mohammed commença même par en menacer ces derniers avant de le réaliser (p. 39).

C'est dans la nouvelle période de l'Islam, inaugurée par la *hidjra*, que la transformation fondamentale de la prédication de Mohammed, en réalité déjà opérée, se serait entièrement manifestée. « Le premier Islam, planté en terre de La Mecque, était flétri. Né d'un principe purement humanitaire, reçu tout d'abord avec enthousiasme par les classes auxquelles il promettait l'amélioration de leur condition sociale, il échoua trop tôt sur des roches impénétrables, sur l'esprit rigide de tribu et de classe, contre lequel la force des idées nouvelles s'émoussa » (p. 49).

Et c'est pour cette doctrine radicalement changée que les fidèles de la première période, après avoir vu disparaître sous leurs yeux le socialisme qui les avait séduits, auraient supporté d'être ridiculisés, injuriés, tourmentés, qu'ils rompirent les liens sacrés entre tous chez les anciens Arabes, ceux de la famille, pour suivre Mohammed à Médine (p. 46), de même qu'ils avaient consenti auparavant (mais déjà après la métamorphose) à émigrer en Abyssinie par attachement à sa personne et à son enseignement! (p. 34). En vérité, tout cela est inadmissible en principe, en dehors même des considérations d'une nature plus spéciale qu'il me reste à faire valoir.

Constatons en premier lieu que ni dans le Qorân ni dans la tradition il n'y a la moindre donnée qui permette de séparer ce que l'on entend par *zakât* de ce que l'on appelle, d'un mot au pluriel, *çadaqât*. Or la théorie de M. Grimme exige cette séparation. D'après lui, certains passages du Qorân[1] réclament, à côté et en sus de la *zakât* un autre impôt (« eine andere Abgabe »)

1) *Qorân*, II, 172, 273, 275 (Grimme, p. 57).

dont le souvenir se serait ensuite effacé. Et dans le texte classique[1], appliqué de tout temps par toutes les autorités mohamétanes à la répartition de la *zakât* et qui, depuis treize siècles, forme le fond de tout ce qui dans les codes musulmans concerne la *zakât*, il voit, d'une façon parfaitement arbitraire, des stipulations relatives à la répartition du butin (« Beuteverteilung », p. 150).

Certes nous admettons la plus entière liberté de la critique à l'égard des données de la tradition croyante le plus souvent sujettes à caution sur un point quelconque ; mais... *sunt certi denique fines* et ces bornes sont ici dépassées. Songez que durant les dernières années de la vie de Mohammed comme pendant les premiers siècles après sa mort, les rentrées de la *zakât* ont été effectuées régulièrement en territoire islamique et que, plus tard, quand les autorités mirent plus de négligence à l'application de la loi religieuse, les fidèles les plus zélés continuèrent à étudier la loi de la *zakât* dans les mêmes livres qui avaient jadis servi de norme à son observance. La réalité de la vie a été ici le meilleur exégète de la révélation et de la tradition. Il restait un vaste champ pour les divergences d'opinion dans le détail, mais des altérations et des erreurs aussi colossales que celles postulées par M. Grimme n'étaient pas possibles ou, tout au moins, si elles s'étaient produites, il en serait resté quelque trace dans l'histoire. Quand et comment aurait-on donc commis d'un consentement unanime l'erreur énorme d'appliquer à l'impôt nommé *zakât* la destination que le Qorân (IX, 60) attribue à la *çadaqât* et de qualifier de *mouçaddiq* le fonctionnaire de la *zakât*, comme le font régulièrement les hommes de la tradition ?

M. Grimme ne doute pas que la *zakât*, considérée comme impôt des pauvres ou impôt de purification (Armensteuer, Reinigungssteuer) soit l'élément original de l'Islam, tandis que les institutions que Mohammed y substitua, après être devenu prophète religieux de socialiste qu'il était, ont en grande partie une origine juive ou chrétienne. Il est cependant plus que probable

2) *Qorân*, IX, 60 (Grimme, p. 150)

que les deux noms par lesquels le Qorân désigne cette pratique légale sont également empruntés au vocabulaire de communautés appartenant à l'Ancienne et la Nouvelle Alliance[1]. *Çadaqah*, — mot qui a encore conservé en arabe le sens général de « don pieux, aumône », mais dont le pluriel sert aussi à désigner spécialement le seul impôt sur la fortune et sur les revenus des mohamétans — est la reproduction à peine modifiée d'un terme qui avait ce même sens dans les langues sémitiques de l'Orient juif ou chrétien. De même que *zakât*, dont la forme *zekôth* signifiait chez les juifs « vertu, mérite », *çidqah*, i. e. *çadaqah*, avait originairement le sens de « justice ». Dans les langues européennes, la conception religieuse qui assimile l'acte de donner à l'œuvre bonne par excellence a, de la même façon, laissé des traces profondes; la preuve en est dans les mots : *bienfaisance*, *Wohlthätigkeit*.

Le terme *zakât* se rencontre dans des révélations de toutes les périodes de la vie du Prophète, tandis que *çadaqât* ne paraît fréquemment que dans les révélations originaires de Médine; c'est vrai, mais le fait s'explique aisément par la supposition que ce dernier terme était plus usité dans le langage religieux des juifs habitant cette ville. A d'autres égards encore la *hidjra* établit une démarcation entre des idées et des terminologies différentes, et ce changement doit être attribué en grande partie à la connaissance plus intime que Mohammed y fit des communautés juives.

Non sans habileté, M. Grimme a groupé une série des plus anciens fragments du Qorân, dont il fait ressortir certains passages en italiques, de telle façon que ses lecteurs reçoivent l'impression que la *zakât*, au sens où il l'entend, était en effet l'élément essentiel de la prédication de Mohammed. Or, quiconque est tant soit peu familiarisé avec l'étude du Qorân sait que, sans trop d'arbitraire et sans s'éloigner par trop de la tradition, il est aisé de donner un aspect différent à ces plus anciennes surates suivant l'ordre dans lequel on les range et en attirant l'atten-

1) Voir S. Fraenkel, *De vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinis*, Leyde, 1883, p. 20 et 23.

tion sur telle ou telle partie par des caractères spéciaux. Tout artifice mis à part, il n'en est pas moins exact que la *zakât* occupe une grande place parmi les obligations inculquées par Mohammed à ses disciples. Mais est-ce là une preuve suffisante du socialisme de Mohammed? M. Grimme le pense, parce que c'est l'argument principal, sinon unique, en faveur de sa découverte.

Malheureusement M. Grimme n'a pas consacré une seule ligne à montrer que la *zakât*, inculquée par Mohammed à ses premiers auditeurs comme devoir, fût un impôt de purification ou un impôt des pauvres du genre de ceux que nous connaissons par les codes des mohamétans. Comme le terme *zakât* et les mots de même famille (les verbes *zakâ*, *zakkâ*, *tazakkâ* et l'adjectif *zakî*) ont toujours une acception théologique dans le Qorân et la tradition ancienne, il est probable qu'elle leur fut donnée par Mohammed. *Zakâ* y signifie : « être pur, pieux, vertueux »; *zakî* : « pieux, vertueux ». *Zakât* s'y trouve aussi avec le sens général de « piété, vertu » (*Qorân*, XVIII, 73; cf. XIX, 19)[1]. Certes dans les plus anciennes révélations, parmi toutes sortes d'autres vertus morales et rituelles, il est recommandé tout particulièrement que l'homme « donne ou dépense des biens qu'Allah lui a dispensés »[2], qu'il « reconnaisse au mendiant et au besoigneux un certain droit sur ses biens »[3]. Dans les passages en question, cette vertu n'est pas désignée sous un nom spécifique; dans beaucoup d'autres, elle est, au contraire, recommandée sous le nom de *zakât*, comme la plus haute manifestation du « bien faire; » on constate une spécialisation toute semblable de signification dans le français « bienfaisance » ou l'allemand « Wohlthätigkeit ». La *zakât* en est arrivée ainsi à désigner la vertu pratique, reconnue comme la plus importante par la plupart des religions. Et de même que le grec ἐλεημοσύνη signifie à la fois la

1) Pour la justification détaillée voir ma dissertation déjà mentionnée, p. 370 et suiv. Il n'y a pas lieu de s'occuper ici de l'existence d'un verbe *zakâ* dans l'ancienne langue avec un sens étranger aux choses religieuses.

2) *Qorân*, XIII, 22; XXVIII, 54; XXXII, 16; XXXIV, 38; XXXV, 26; XXXVI, 47.

3) LXX, 22.

miséricorde, au point de vue abstrait, et le don concret que cette vertu inspire, de même *zakât* sert à la fois à désigner la bienfaisance que l'on exerce[1] et l'aumône que l'on fait[2].

C'est transporter des idées modernes dans le passé que de dériver de préoccupations socialistes ou même simplement d'un profond sentiment des imperfections de la société, cette exaltation parfois excessive de l'aumône qui règne encore en Orient et qui régnait autrefois en Europe. La pauvreté, les maladies répugnantes et les misères de toute sorte sont vieilles comme le monde et tout aussi vieux est le sentiment naturel de pitié qu'elles provoquent chez ceux qui les contemplent. De là vient l'opinion si populaire qu'il n'y a pas plus haute vertu que de donner. En Orient surtout, où la misère s'étale beaucoup plus que chez nous, le rapport entre la commisération ressentie et l'aumône est évident. Le genre de bienfaisance le plus estimé en témoigne. De même que cette pitié est une émotion non raisonnée du cœur, les aumônes qu'elle inspire sont plutôt des soulagements de cette émotion que des efforts pour faire disparaître les iniquités du sort. On donne au mendiant sans rechercher si son besoin est simulé ou vrai; le repousser, surtout lui dire crûment la vérité, passe pour une mauvaise action, même si l'on a lieu de faire sur son compte des suppositions défavorables. Mais rarement on y recherche la véritable misère où elle se cache. Telle était la bienfaisance orientale et quiconque a observé une société mohamétane sait que les choses s'y passent encore ainsi de nos jours. La bienfaisance qui consiste à faire l'aumône y est considérée comme la vertu capitale, non pas comme moyen de corriger des abus sociaux, mais pour elle-même. D'innombrables biographies de personnages distingués par leur piété ou leur sainteté attestent qu'il en est ainsi dans les différentes religions révélées. Donner généreusement de son bien, c'est faire preuve de magnanimité et d'une certaine noblesse d'âme, tandis que la cupidité et l'avarice sont répugnantes. Le biographe de l'imâm Ach-

1) *Qorân*, XIX, 36, 56.
2) VII, 155; XXI, 73; XXX, 38; XXXI, 3; XLI, 6, etc.

Châfi'î raconte que ce dernier, ayant gagné dix mille dinars dans le Yémen, les avait déjà distribués avant d'arriver à La Mecque et qu'un jour il donna tout l'or qu'il avait sur lui à une personne qui lui avait ramassé son fouet[1]. Un signe caractéristique d'une disposition religieuse est de n'avoir aucun souci du lendemain, de dédaigner, parfois même de haïr toute propriété, d'être détaché de tout bien temporel; dans tous les temps et dans toutes les parties du monde, des ermites, de pieux solitaires ou des saints ont été loués pour avoir pratiqué la bienfaisance sous cette forme-là. En se dépouillant de leurs trésors, ils ne songent pas tout d'abord à supprimer des iniquités sociales; ils veulent faire disparaître un obstacle à leur sanctification. Il ne leur importe pas beaucoup de savoir où vont leurs biens; l'essentiel pour eux est de s'en défaire. Aussi n'atteignent-ils pas le degré suprême de la vertu, tant qu'il reste encore quelque bien matériel auquel ils demeurent attachés, et doivent-ils renoncer avant tout à ce qui leur est le plus cher sur la terre.

Il n'est pas téméraire de supposer que ce dépouillement de ses biens pour l'amour de Dieu passait pour la suprême vertu aux yeux des sociétés juive et chrétienne, auxquelles Mohammed emprunta ses notions religieuses. Si le nombre était restreint de ceux qui la mettaient en pratique, tous s'accordaient à la reconnaître en théorie. Maint verset du Qorân atteste que Mohammed fit sienne cette conception. Il est dit des hommes vraiment pieux qu' « ils distribuent aux pauvres, aux orphelins, aux prisonniers, des aliments qu'ils goûtent fort eux-mêmes (en disant) : Nous ne vous nourrissons que pour l'amour de Dieu, sans réclamer de vous ni salaire ni gratitude[2]. » Et ailleurs : « Mais la vraie piété consiste à croire à Allah, au dernier Jour, aux anges, au Livre et aux prophètes et à donner son bien, alors qu'on y est attaché »[3]. Et encore : « Tu n'atteindras pas à la vraie piété à moins de donner ce qui t'est cher[4]. » Pour confirmer l'impression que le Pro-

1) *Tahdîb*, éd. Wustenfeld, I, p. 73.
2) *Qorân*, LXXVI, 8-9.
3) II, 172.
4) III, 86.

phète réclame la mortification des dispositions mondaines, les commentateurs rapportent qu'il répondit à la question : Quelle est la meilleure sorte d'aumône? — « C'est de donner, alors que l'on est en bonne santé et plein de désirs, alors que l'on aspire à la richesse et que l'on redoute la pauvreté. » Dans le Qorân, quand il est demandé ce que les fidèles doivent donner, il est répondu : « Votre superflu, c'est-à-dire tout ce dont vous pouvez vous passer[1]. » Dans une autre révélation le Prophète menace des peines éternelles ceux qui amassent des trésors d'or ou d'argent[2]. Plus tard, quand la sécularisation de l'Islam fut un fait accompli, on dénatura par l'exégèse toutes ces déclarations[3] et le *consensus* infaillible de la communauté assura le triomphe de cette interprétation. Mais dans les premières années après la mort de Mohammed, c'était une question brûlante pour les croyants de savoir si toute espèce de luxe ne devait pas être considérée comme absolument proscrite.

Comme toutes les tendances ou tous les partis qui ont signifié quelque chose dans l'Islam, les contempteurs de toute espèce de luxe ont laissé, après leur défaite, des traces de leur existence sous la forme de traditions dans lesquelles leur opinion est patronnée par Mohammed. L'un des plus anciens amis et disciples du Prophète, Abou Ḍarr, peut passer pour le type de ces fidèles détachés du monde; il avait pour doctrine qu' « il est défendu à l'homme d'amasser plus qu'il ne lui est indispensable »[4]. D'après lui, le Prophète dit un jour en montrant la montagne Ohod : « Si je possédais en or la masse de cette montagne, en vérité je donnerais le tout à trois dinars près[5]. » Or, cet Abou Ḍarr avait en Syrie un si grand nombre d'adhérents que les Ommayades l'exilèrent parce qu'ils redoutaient son empire sur leurs sujets. Des opinions analogues furent professées par d'autres compagnons

1) *Qorân*, II, 216-217.

2) IX, 34.

3) Par exemple en expliquant qu'il faut entendre par « trésor » les biens sur lesquels on n'a pas encore payé l'impôt obligatoire de la *zakât*.

4) *Tahḍib*, éd. Wüstenfeld, I, p. 175. Cfr. *Al-Ya'qubi*, éd. Houtsma, II, p. 120.

5) Commentaire de Qasṭalâni sur Boukhari, III, p. 13-15.

du Prophète tels que Ḍhahhâk et Ali[1]; ce dernier fixait à 4000 dirhems le maximum de propriété légitime, et le fondateur de l'école de Médine, Mâlik, passe pour avoir adhéré à la doctrine que toute richesse est *ḥarâm*, c'est-à-dire absolument interdite[2].

Une pareille doctrine était assurément trop sectaire pour permettre à l'Islam de faire la conquête du monde. De plus elle ne rendait qu'un seul côté de la conception des choses professée par Mohammed. Il n'en est pas moins certain qu'un grand nombre de fidèles distingués par leur piété ont pu croire sérieusement qu'en condamnant avec une telle exagération la richesse ou la propriété, ils continuaient l'œuvre de Mohammed, et ils pouvaient se réclamer à cet effet d'une quantité de révélations promulguées par lui, pour ne pas parler des sentences qu'ils lui attribuaient peut-être de bonne foi d'après les mœurs littéraires de l'époque. Leur interprétation théorique et pratique de la *zakât* (ou *çadaqât*), toute partiale et exagérée qu'elle fût, était plus juste que celle de M. Grimme.

Celui-ci n'a pas tort de parler avec beaucoup de défiance de la tradition mohamétane. Comme lui, j'ai montré maintes fois qu'à l'examen on reconnaît toujours dans les groupes de sentences sur un sujet déterminé, attribuées par la tradition à Mohammed, les formes dans lesquelles les tendances ou les partis condensèrent leurs programmes divers au cours des premiers siècles de l'Islam. Il faut donc de la « Tendenzkritik » pour ramener ces traditions à leur juste valeur; mais il est contraire à toute saine méthode de repousser une tradition donnée, lorsqu'on ne peut indiquer la tendance qui lui aurait donné naissance et qu'il n'y a aucune objection historique à faire valoir contre elle.

Tout ouvrage détaillé sur la loi mohamétane donne dans l'introduction, au chapitre de la *zakât*, des indications sur la date à laquelle, d'après la tradition sacrée, Mohammed aurait organisé la *zakât* comme impôt; les uns parlent de l'an 2, les autres de

1) Commentaire de Zarqânî sur Mâlik, II, p. 53; Commentaire sur Mouslim, III, p. 13; Baiḍhâwî sur *Qorân*, IX, 35.

2) Cha'rânî, *Mîzan al-ḥaqq*, I, p. 66.

l'an 9 de l'hégire, mais tous s'accordent à placer le fait à Médine, *après la hidjra*. Et il y est montré ensuite que les révélations plus anciennes de La Mecque, dans lesquelles la vertu de la *zakât* était mise à de beaucoup plus rudes épreuves — celles-là mêmes dont Abou Darr et les siens continuaient à se réclamer — ont été abolies par l'introduction de cet impôt et, de préceptes qu'elles étaient auparavant, sont devenues de simples conseils. Il y a, en effet, tant de documents irréfutables établissant l'évolution de la religion de Mohammed pendant les vingt-trois ans de son activité, que la tradition croyante elle-même n'a pas pu nier tout changement. D'après la doctrine de l'Islam, Allah a « aboli » plus d'une fois ses propres révélations et les a remplacées par d'autres. La tradition la plus stricte ne fait donc pas difficulté d'admettre qu'une des plus importantes institutions de l'Islam n'est parvenue à maturité qu'à Médine. Mais elle n'avait certes aucune raison d'inventer une pareille évolution, s'il en avait été autrement dans la réalité. Elle est bien plutôt portée à voiler ou à diminuer les modifications, lorsqu'il ne lui est pas possible de les nier ou de les passer sous silence. Par conséquent, si la *zakât*, conçue comme un impôt, avait été prèchée par Mohammed dès l'origine; si, comme le veut M. Grimme, elle avait été au début l'élément essentiel de sa prédication, il y aurait lieu de s'étonner, non seulement de ce que la tradition catholique mohamétane, si riche en éléments divers, n'ait conservé aucun souvenir de l'introduction d'une pareille institution dès l'origine de l'Islam, mais encore de ce que les mohamétans aient de parti pris diminué l'antiquité de cette « colonne » de leur religion. Une semblable hypothèse n'est pas seulement invraisemblable; elle est déraisonnable.

Puisque dans les révélations émises à La Mecque il n'y a aucune description d'un impôt de ce genre, aucune indication sur les modes de rentrée et d'emploi préconisés par le Prophète, pas même la plus légère allusion à cette institution; puisque la tradition rapporte expressément à une date plus tardive l'organisation fiscale de la *zakât*, il faudrait qu'une pareille mesure parût ressortir bien clairement de tout l'ensemble des circonstances

pour être admissible et pour que l'on pût accepter cette apparition d'un socialiste à La Mecque apportant en guise de salut un nouveau système d'impôts. En est-il vraiment ainsi?

La Mecque était une ville dénuée de toute ressource locale: elle vivait du commerce de transit qui avait procuré à quelques familles une assez grande richesse, tandis que d'autres, moins heureuses, étaient réduites à l'état de misère que subissent encore aujourd'hui la plupart des habitants de l'Arabie dans les régions par elles-mêmes improductives. De tout temps, dans ces pays, les années de sécheresse, qui sont des années de famine, y alternent avec des périodes où l'on récolte ce qu'il faut pour permettre aux enfants du sol de vivre tout juste. Outre les prolétaires ordinaires on y trouvait des esclaves affranchis, auxquels la lutte pour la vie n'était souvent pas moins dure. Ainsi la richesse et la pauvreté y offraient parfois de vifs contrastes, on ne saurait le nier; moins cependant, selon toute vraisemblance, que depuis des siècles dans le pays d'Hadramauth, où la loi de la *zakât* est en vigueur et où des centaines de malheureux, grelottant de froid, errent de village en village en mendiant ou en volant quelques dattes pour prolonger leur misérable existence. Dans le langage ardent d'un fondateur de religion, de pareils contrastes inspirent aisément des expressions exagérées, sur lesquelles M. Grimme se fonde aujourd'hui pour montrer que l'état social à La Mecque réclamait absolument une réforme, sous peine de susciter une révolution.

En fait, il n'a pas signalé, même dans les expressions exaltées où s'exhale l'indignation de Mohammed, un seul argument topique à l'appui de l'opinion que dans La Mecque de l'an 600 les temps fussent accomplis pour une révolution sociale, plus que dans la plupart des villes commerciales de l'Ancien ou du Nouveau Monde à une époque quelconque. Il est, en effet, très probable que le besoin de réforme y était moins vivement ressenti que dans d'autres localités dotées d'une vie spirituelle plus intense.

Mais supposons pour un moment qu'à La Mecque, au début du VII[e] siècle de notre ère, les rapports de la richesse et de la pauvreté rendissent, sinon nécessaire, du moins fort admissible l'en-

trée en scène d'un réformateur socialiste. Ce réformateur, profondément impressionné par la misère de ses concitoyens, aurait-il entrepris son œuvre dans les conditions que décrit M. Grimme? Avec un programme d'impôt, très « vernünftig », excellent à débattre dans un Parlement, mais qui était mort-né puisque son auteur savait très bien, comme le reconnaît le biographe moderne, qu'il se briserait contre la cupidité des riches de La Mecque? Cela ne se pourrait comprendre que si Mohammed avait en même temps inscrit sur son programme l'emploi des moyens violents indispensables au triomphe de sa réforme. Autrement c'eût été un coup de bâton dans l'eau. Or, nous savons qu'à La Mecque Mohammed a toujours prêché la patience et l'endurance passive, que son action, contre ses adversaires, d'abord simplement défensive, plus tard seulement agressive, ne s'est dessinée qu'à Médine, après l'hégire, à l'époque justement où, d'après M. Grimme, son socialisme avait déjà disparu!

Y avait-il eu à La Mecque des complots communistes, des attentats anarchistes, de telle sorte que Mohammed pût présenter aux riches son socialisme mitigé comme une soupape de sûreté? Il suffit de poser la question pour voir qu'une pareille hypothèse est inadmissible. Nous en revenons donc à l'impossibilité morale que nous avons déjà signalée : pour gagner à son système d'impôts, que ni les circonstances ni la violence ne pouvaient leur imposer, les riches de La Mecque trop égoïstes pour soulager la misère régnante par des aumônes, Mohammed n'aurait trouvé rien de mieux que de les y contraindre par la prédication d'une nouvelle doctrine sur le Jugement de Dieu, qui était justement le point le plus faible de son système! Pour des esprits modernes il n'y a rien de surprenant à ce qu'un réformateur, avant même qu'il ait aucune chance de succès, expose en détail comment il organiserait les choses s'il avait un jour le pouvoir en mains. Nous sommes tout disposés à prendre connaissance d'un système d'impôts qui fait partie de l'état idéal irréalisable d'un sociologue. En Orient les réformes s'opèrent et surtout s'opéraient autrefois d'une façon différente. La contrainte *permanente* y est exceptionnelle dans l'état et dans la vie sociale. Un candidat réfor-

mateur, même muni d'un système d'impôt parfait, n'y gagnerait pas beaucoup de disciples en menaçant ses auditeurs d'un enfer auquel ils ne croiraient pas. En Orient l'action précède la théorie; celle-ci subit l'influence des faits plutôt qu'elle ne les provoque. Pendant les treize ans que Mohammed consacra à sa mission à La Mecque il n'a guère réussi à gagner plus de cinquante adhérents (cf. Grimme, p. 46).

Dès le début sa communauté se composa en majorité de pauvres; quelques-uns seulement étaient dans l'aisance. Ce n'était pas là un terrain favorable pour mettre à l'essai un impôt en faveur des pauvres. Il n'y était pas applicable et le besoin ne s'en faisait pas sentir. La plupart des disciples étant pauvres ne pouvaient rien payer; les quelques adeptes plus fortunés étaient prêts à sacrifier leurs biens et leur vie pour la bonne cause et, même sans fixation légale d'un quantum, ils étaient tout disposés à pourvoir aux misères de leurs coreligionnaires malheureux. Quant aux gens du dehors, Mohammed ne pouvait pas songer à les contraindre par les moyens dont il se servait. M. Grimme voit dans la pauvreté des premiers disciples de Mohammed une preuve historique dénotant le caractère de la prédication primitive du Prophète (p. 25). Est-ce donc une nouveauté que la plupart des fondateurs de religions qui ont eu du succès, ont recueilli leurs premiers disciples chez les déshérités de ce monde? Est-il exceptionnel qu'une doctrine, ouvrant aux hommes la perspective de la félicité dans la vie future au moyen de quelques observances ici-bas, ait eu plus de prise sur les cœurs des malheureux qui n'avaient rien à espérer de ce monde terrestre, que sur les satisfaits plus portés à conserver ce qu'ils ont et peu disposés à lâcher la proie pour l'ombre? L'opposition de ces derniers à la doctrine de Mohammed et les railleries dont ils l'accablent ne viennent pas de ce que la doctrine du Jugement et de la rétribution future est le point le plus faible de son système, mais de ce que les nouvelles idées religieuses trouvent difficilement accès auprès des rassasiés, contents de ce qu'ils ont. Voilà pourquoi le Qorân les combat aussi ardemment comme négateurs endurcis de la vérité que comme matérialistes avides au gain. La béatification des pauvres, les

malédictions contre les riches tout entiers aux délices de la vie matérielle se retrouvent à l'origine d'autres religions encore ; plus tard, quand elles ont étendu leur empire sur une partie importante de l'humanité, les angles s'adoucissent par l'interprétation.

La nouvelle théorie de M. Grimme ne se justifie pas plus par des arguments historiques que par d'autres. En dépit des fantaisies qu'il a substituées à l'histoire, la tradition sur ce point garde toute sa force : la *zakât, i. e.* la bienfaisance, est avant l'hégire une vertu librement pratiquée, vertu capitale sans doute, mais en aucune façon un impôt, et Mohammed a été dès le début prédicateur, et prédicateur sincère, du Jugement.

L'étude que j'ai faite sur la transformation de la *zakât* = bienfaisance en *zakât* = impôt pourrait être aujourd'hui complétée sur bien des points. Ce sera pour une autre occasion. Il suffira d'en indiquer ici les raisons décisives. A partir du moment où la *hidjra* avait transporté les pauvres de la communauté sur territoire étranger, *ils devaient être soutenus.* L'exercice de la bienfaisance diminua à mesure que la communauté devint plus nombreuse et compta davantage de membres qui n'avaient pas adhéré pour la bonne cause. Enfin l'extension et l'autonomie de la communauté rendirent possibles des institutions dont le seul énoncé eût paru absurbe à La Mecque. Que la première réglementation de la bienfaisance ait eu lieu tout de suite après l'hégire ou seulement après un petit nombre d'années, cela importe peu. Ce qui est certain, c'est que la révélation (*Qorân*, IX, 60) suppose qu'il existe déjà une certaine organisation antérieure et appartient à la période militante de la communauté de Mohammed.

Elle implique, en effet, — et cela peut se déduire également d'une quantité d'autres révélations et traditions — qu'à Médine certaines *çadaqât* déterminées *devaient être fournies* et que la levée comme l'emploi de ces fonds avaient lieu sous la surveillance immédiate de Mohammed. Elle nous apprend encore, ce que beaucoup d'autres données confirment, que bientôt Mohammed employa ces revenus non seulement au soulagement des pauvres et des besoigneux, mais encore, et en temps de nécessité, avant

tout à payer les frais de ses entreprises guerrières, les contributions spontanées à la caisse de guerre étant insuffisantes malgré promesses et menaces. Comme l'on contestait son droit à employer ainsi les *çadaqât*, Allah lui-même prit soin de réfuter ces scrupules en énumérant huit catégories de dépenses qui pouvaient être prélevées sur la caisse des *çadaqât*. A dater de ce jour, ce verset du Qorân a été le canevas sur lequel toutes les dispositions légales de la *zakât* ont été brodées; telle école s'est attachée servilement à la distinction des huit catégories, prétendant même que le produit de la *zakât* devait être également réparti entre elles; telle autre estimait, au contraire, qu'il s'agissait plutôt du principe de la répartition; tous reconnaissent que ce passage traite de la réglementation définitive de la *zakât*, que Mohammed avait déjà cherché à organiser dans les premières années après la *hidjra*.

Le Qorân ne dit rien du montant de cette *zakât* obligatoire, ne détermine pas les biens sur lesquels elle doit être prélevée. Tout ce que la tradition rapporte à ce sujet sur les dispositions fixées par Mohammed n'échappe pas au soupçon d'avoir été tantôt antidaté tantôt uniformisé. En réalité, toutes les institutions mohamétanes demeurèrent plus ou moins fluides tant que Mohammed vécut. C'est là une des raisons pour lesquelles sa mort produisit un ébranlement si considérable dans sa communauté. Avec lui disparaissait non seulement son influence morale, mais encore l'organe de la communication directe avec Allah. Et la perte fut d'autant plus sensible que Mohammed n'avait pris aucune disposition en vue de cette éventualité. Jusqu'alors les fidèles avaient été habitués à être dirigés par Mohammed lui-même et à voir trancher tous leurs différends par des révélations qui s'imposaient. Mohammed ne recourait pas souvent à des paroles souveraines de ce genre, mais en mainte occasion il n'avait pas pu s'en dispenser. Lorsqu'un ordre ou une décision d'Allah ne paraissaient pas donner dans la pratique des résultats satisfaisants, le même organe terrestre de Dieu qui les avait promulgués, les remplaçait par d'autres. Il n'y avait ainsi dans la jeune communauté que peu d'institutions définitives auxquelles on rattacha l'idée d'éternité ou d'immutabilité. Le médiateur d'Allah étant là, on

ne songeait pas à la durée des dispositions qu'il arrêtait. Voilà pourquoi il advint que non seulement les tribus à peine soumises refusèrent de continuer à payer l'impôt de la *zakât* comme du vivant de Mohammed, mais que des fidèles au-dessus de tout soupçon (même Omar) se demandèrent si l'on avait bien le droit de considérer les dispositions fiscales de la *zakât* comme valables pour toujours[1]. L'énergie d'Abou Bakr fit de la *zakât*, sous la forme fiscale que Mohammed lui avait donnée dans les derniers temps de sa vie, une institution permanente, une colonne de l'Islam, et il a beaucoup contribué par là à l'extension de la puissance islamique, non pas parce que cet impôt était un moyen ingénieux pour adoucir les abus de la société, — ce que l'on n'a jamais pu constater, — mais parce qu'il alimentait une caisse d'État servant à payer des soldats et à soulager des malheureux dans les populations nouvellement converties.

* * *

En dehors de la thèse hardie que nous venons de réduire à sa juste valeur, le livre de M. Grimme ne se distingue, ni par le fond ni par l'esprit, des biographies antérieures du Prophète arabe. Après comme avant lui il reste à faire le grand œuvre d'une étude systématique de la tradition, destinée à en dégager les données indépendantes de toute tendance ou de tout esprit de parti. Son livre ne fait pas non plus avancer l'étude du Qôran ; dans ses observations de détail il ne manque pas de témoignages d'un esprit ingénieux et familiarisé avec la littérature du sujet, mais ces qualités sont gâtées par de nombreuses hardiesses arbitraires qui ne conviennent surtout pas dans un ouvrage de vulgarisation, et par une quantité de fautes singulières qui doivent sans doute être considérées comme des fautes d'impression, mais dont la fréquente répétition trahit cependant un auteur un peu novice[2].

1) Voir *Beladzori*, éd. de Goeje, p. 94 ; commentaire de Qastâlânî sur Boukhari, III, p. 6 et suiv.

2) *Zaqat* pour *zakat*, p. 19, 20, 45, 154, 155 ; — *harâm* pour *haram*, p. 121, 129, 140 ; — *Schammâr* pour *Schammar*, p. 1, 2, 157 ; — *Himjar* pour *Himjar*, p. 4, 158. — La formule de l'*adân* est donnée d'une façon incorrecte, p. 55 ;

A notre avis, M. Grimme eût mieux fait, étant données surtout les dimensions de son travail, de se borner à lire attentivement les meilleurs ouvrages sur la vie de Mohammed en vérifiant autant que possible les sources. En résumant les fruits d'un pareil travail, il aurait mieux atteint le but en vue duquel il a pris la plume. Mais il a jugé que c'était là une œuvre inférieure; il a voulu donner quelque chose de personnel, du *nouveau*. En cherchant ce nouveau il a été amené insciemment à lui imprimer le cachet de l'esprit socialiste propre à ustre époque. Mais il a abouti ainsi à faire de son œuvre une biographie manquée et de Mohammed un socialiste manqué.

Dr C. Snouck Hurgronje.

Batavia, janvier 1894.

(Traduit du hollandais par M. Jean Réville).

— *çalât* est constamment traduit d'une façon incorrecte par « prière », quoique la correction de la traduction de *moundfiq* (p. 74), soit signalée avec tant d'insistance, etc.

BULLETIN ARCHÉOLOGIQUE

DE LA

RELIGION ROMAINE

(ANNÉE 1893)

(*Fin*)

En étudiant, ici même, récemment[1], une inscription votive gravée par un groupe de prétoriens en l'honneur d'*Esculape Sindrina de la région de Philippopolis*, M. Lafaye était amené à conclure « qu'il y avait parmi les prétoriens autant de prêtres et d'autels que de groupes régionaux. » Cette année nous apporte deux exemples encore à l'appui de cette opinion. Pour n'être pas neufs de tous points, ils n'en ont pas moins à peu près le mérite de l'inédit.

Chargé d'élaborer pour le VIe volume du *Corpus Inscriptionum Latinarum* les *Addenda* et *Corrigenda*, M. Huelsen a soumis à une révision minutieuse tous les textes que contiennent les musées privés et publics de Rome. A la suite de ce pénible mais fructueux examen, beaucoup de fragments dispersés en divers endroits du recueil ont pu être réunis, coordonnés, complétés aussi par d'autres fragments inédits. Si bien que le jour où ces restitutions seront mises sous nos yeux, il nous semblera assister à une seconde résurrection de monuments exhumés cependant depuis vingt ans ou plus. Dès maintenant le savant éditeur donne dans le *Bullettino comunale* (p. 261-271), comme un avant-goût de son œuvre. Et, par une heureuse fortune pour nous, les deux inscriptions qu'il recompose et explique intéressent la religion romaine dans ses rapports avec les cultes exotiques.

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XX (1889), p. 48-51.

La première[1] est une dédicace de deux soldats prétoriens, originaires de cette partie de la province de Belgique qui porte aujourd'hui encore le nom de Vermandois. Elle est à l'adresse des *Dii sancti patrienses*. Ces dieux nationaux, nommés et représentés sur la pierre, sont Jupiter, le Soleil, Apollon, Mercure, Diane, Hercule et Mars. On possède une autre liste de ce genre[2], due aux deux mêmes personnages; mais la concordance n'est pas complète. Dans ce second cas, Julius Justus et Firmius Materniamus (ainsi s'appellent nos prétoriens) invoquent Jupiter, Mars, Némésis, le Soleil, la Victoire « et tous les dieux de leur pays. » Jupiter très bon et très grand, Mars et le Soleil figurent seuls sur les deux inscriptions, et leurs statues sont en première ligne sur la base que publie actuellement M. Huelsen. De cette double circonstance, on conclurait avec assez de probabilité qu'ils étaient les trois divinités principales du peuple de Vermandois.

L'autre base, que M. Huelsen reconstitue en en rapprochant les débris dispersés[3], fut érigée par une quinzaine d'hommes du même corps des prétoriens. Ceux-ci venaient, non plus de Belgique, mais du nord-est de l'empire et précisément de la contrée dont Dimus (aujourd'hui Beleni) est la capitale, dans la Mœsie inférieure. Les divinités auxquelles ils offrent leurs hommages ne sont désignées par aucun nom, mais par des figures en relief qui décorent le haut du cippe. De ces six représentations, l'une est trop mutilée pour qu'on puisse en rien dire de plausible; dans les autres on reconnaît sans peine la Victoire, Mars, Mercure, Hercule et le *Deus Heros*. Ce dernier, le plus intéressant de toute la série, nous apparaît sous les traits d'un cavalier qui tue un sanglier. Telle est son attitude ordinaire sur les bas-reliefs. Outre la figure qui fait l'objet de ce commentaire, ce dieu est connu par six inscriptions de Rome, six de Thrace et huit de la Mœsie inférieure. Mais, comme les sept textes romains proviennent tous de militaires nés dans les régions limitrophes de la Thrace,

1) *C. I. L.*, VI, 2822, 3902 et 3903.
2) *Ibid.*, 2821.
3) *Ibid.*, 2391, 2392, 2858, 3901, 3902 *a*.

il en résulte que le *Deus Heros* est proprement un dieu indigène.

Sur sa nature et sa genèse on sait peu de chose. Dérive-t-il de ces nombreuses stèles grecques où le défunt se tenait à cheval comme un chasseur ? Existait-il, comme le conjecture M. Huelsen, « quelque divinité nationale des Thraces, qui, présidant à la chasse et à la pêche et portant un nom voisin du mot grec Ἥρως, fut assimilée, lorsque les relations entre Grecs et Barbares devinrent plus fréquentes, aux très nombreuses images grecques des défunts héroïsés, sans qu'elle eût rien à faire à l'origine avec le culte des morts et les ἥρωες helléniques? » M. A. Dumont a-t-il raison au contraire lorsqu'il écrit[1] : « On ne doit pas dire *le héros thrace*, mais *les héros thraces*; l'héroïsation des mortels et le culte des ancêtres divinisés sont une des formes les plus originales de la religion de ce pays? » La question est épineuse et ne saurait être discutée, à plus forte raison résolue, en quelques lignes. Mais, sur notre texte et sur le précédent, il reste à faire deux ou trois observations d'une portée plus générale.

L'inscription des Vermandois se place entre les années 238 et 244, la suivante remonte à 241. Ainsi, non seulement par le hasard de leur découverte sur l'Esquilin, mais surtout par leur date, elles rentrent dans le groupe nombreux d'inscriptions prétoriennes qu'a examinées M. Lafaye. Elles attestent, comme les autres, que la garde recrutée parmi les Barbares, depuis Septime-Sévère, fut le plus possible tenue à l'écart de la population romaine, pour qu'elle n'en vînt pas à prendre part aux agitations politiques, ou même à les diriger, comme n'avaient cessé de faire les prétoriens de la fin du IIe siècle. On permit à ces nouveaux venus de conserver les usages religieux de leur pays, on les y encouragea même. Et, ce qui devenait une faveur à leurs yeux, n'était en somme qu'un acte de bonne politique. C'est à cette tolérance intéressée que nous devons de lire les dédicaces dont il s'agit.

Pourtant il ne faut rien exagérer, et l'on se tromperait en sup-

1) *Archives des Missions scientifiques*, 3e série, t. III, p. 183.

posant que le gouvernement accordait beaucoup à ces soldats en leur permettant d'adorer leurs protecteurs nationaux. Depuis de longues années, surtout depuis le milieu du IIe siècle, le Panthéon romain était devenu fort hospitalier. Dieux et déesses de toute provenance et de toute latitude y recevaient un accueil très cordial. Aussi laisser aux prétoriens la faculté de rendre un culte ouvert aux dieux de leur patrie, c'était, tout bien pesé, les faire jouir du traitement commun. Serait-il donc invraisemblable de croire que l'empereur allait plus loin, et que les encouragements, sinon les ordres, ne leur étaient pas épargnés?

Quel risque en effet courait la religion de l'État du fait de cette politique? Les adorateurs de *Deus Heros* étaient en trop petit nombre pour que leur divinité devînt jamais prépondérante. Et d'ailleurs, si je reprends la liste des dieux énumérés sur nos deux cippes, je n'y trouve que le seul *Deus Heros* qui soit un étranger véritable. Tous les autres, excepté peut-être le Soleil, occupent depuis des siècles une place dans l'Olympe officiel. Ils ne font donc en revenant à Rome que rentrer chez eux; et les soldats barbares, en les introduisant, n'importent presque rien qui ne soit romain. Ce va-et-vient de dieux, que Rome envoie aux peuples qu'elle subjugue et que ces peuples lui ramènent, est des plus curieux à observer, et prouve combien complète était la conquête du monde vers le milieu du IIIe siècle. Non seulement les provinces ne comptent plus que des citoyens romains, mais il n'y a aussi presque plus de dieux qui ne soient romains de nom, d'origine et de caractère.

Avant de quitter Rome, je tiens à signaler deux mémoires de M. C. Pascal, dont la religion romaine forme la substance. Le premier traite *du plus ancien temple d'Apollon à Rome* (*Bull. comun.*, p. 46-60); le second renferme des *Observations sur les commentaires des* Ludi saeculares *d'Auguste* (*ibid.*, p. 195-204). Ce sont des études écrites d'après des travaux antérieurs et qui ne reposent point sur de récentes découvertes. Je n'y insiste donc pas, car elles sortent du cadre de ce Bulletin d'information.

III

Je pensais pouvoir fournir dès maintenant à mes lecteurs des détails complets sur les dernières fouilles pratiquées au Grand-Saint-Bernard par M. Ferrero. Un avis paru dans le fascicule de septembre des *Notizie degli Scavi* (p. 347) me faisait espérer que le quatrième rapport du savant italien allait bientôt paraître. On ne l'a malheureusement pas imprimé en 1893, et je suis contraint de renvoyer à un an les explications plus abondantes. Je ne veux cependant pas omettre de dire, d'après les *Notizie*, que, grâce à cette campagne de M. Ferrero, la topographie du *Plan de Jupiter* peut être considérée comme définitivement éclaircie.

Non loin de Teramo, dans le Picenum, un érudit de la région, M. Pannella, vient de mettre la main sur une pièce fort rare. Il s'agit d'un poids en calcaire du pays, qui représente 16.100 grammes, soit à peu près 50 livres romaines. Sur un des côtés longs du cube se lisent ces sigles : HERC · NEL. Le second groupe de lettres n'offre aucun sens, pour nous du moins. M. Barnabei, qui commente ce texte, y verrait volontiers l'abréviation d'une épithète géographique. L'hypothèse n'a rien d'impossible. Abstraction faite de ces trois lettres, ce qui précède n'est autre chose que le nom d'Hercule en abrégé. On connaissait déjà plusieurs exemples d'inscriptions votives gravées sur des poids; la majeure partie est dédiée aux Lares[1]. Une inscription de Rome désigne spécialement Hercule sous le nom d'*Hercules ponderum*, et dans l'*area* du temple d'Hercule à Tibur une *mensa ponderaria* fut découverte sur laquelle était gravé le nom de ce dieu. La pierre de Teramo n'est donc pas unique en son genre, et les relations entre Hercule et le système des poids et mesures ne sauraient être révoquées en doute. Mais sur quoi reposent-elles? d'où dérivent-elles? aucun des monuments que je viens de citer ne donne de réponse à ces questions (*Notiz.*, p. 355).

1) *C. I. L.*, X, 3789; 8067, 12; 8068, 3, 4.

Ce n'est pas non plus un spécimen unique en son genre que l'inscription de Sant'-Angelo in Formis récemment reparue. Cette localité, voisine de Capoue, marque l'endroit où l'on venait jadis vénérer la célèbre Diane Tifate. Son temple était parmi les plus illustres de l'Italie. Ce qui le prouve, c'est le soin particulier avec lequel, de tout temps, les maîtres de Rome le comblèrent de leurs dons. Sylla en particulier lui attribua un vaste territoire, d'où les desservants du sanctuaire pouvaient tirer de grands revenus. Après la tourmente du Ier siècle avant J.-C., quand tout eut été bouleversé par les guerres civiles, Auguste en fit mesurer la superficie avec exactitude, pour éviter à l'avenir pareille confusion. Mais peu à peu sans doute le souvenir précis des limites tracées par l'empereur s'était évanoui, les bornes avaient disparu ou s'étaient tout à fait dégradées; aussi, sur les ordres de Vespasien, en 77 de l'ère chrétienne, procéda-t-on au remplacement de tous les cippes hors d'usage par de nouvelles pierres. Et l'inscription qu'on y grava rappelait le don généreux de Sylla et l'entreprise prévoyante d'Auguste. C'est l'un de ces textes que publient aujourd'hui les *Notizie* (p. 165 sq.). Il est ainsi conçu : « L'empereur César Vespasien Auguste, consul pour la huitième fois, a rétabli les bornes du domaine offert à Diane Tifate par Cornelius Sulla, d'après le plan que fit dresser le divin Auguste. » C'est donc à une véritable *terminatio* des *praedia Dianae Tifatinae* que procéda Vespasien. Elle est analogue à celles des rives du Tibre, sur lesquelles j'ai eu plusieurs fois l'occasion de revenir ici même[1].

Plusieurs des découvertes accomplies dans les provinces italiennes pendant le présent exercice se distinguent par un caractère commun. Elles portent sur le culte des divinités égyptiennes, introduit et florissant à Rome et dans son voisinage plus ou moins immédiat. Il n'y a là vraiment qu'une coïncidence, curieuse à vrai dire; et d'ailleurs ces trouvailles diffèrent beaucoup d'importance et d'intérêt.

1) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXIV, 1891, p. 64; t. XXVI, 1892, p. 154, t. XXVIII, 1893, p. 147.

Tout d'abord, dans un relevé des fouilles exécutées à Vérone depuis un an ou deux, M. Ricci note une invocation à « Sérapis très bon et très grand, » et cette dédicace, mise en regard de plusieurs autres faits, lui paraît un témoignage de l'existence en cette ville d'un temple où était honoré Sérapis. Trois chapiteaux avec représentations de taureaux, le soubassement d'un édifice qui peut être considéré comme un temple, une statue de Sérapis, qui nous ont été rendus en 1851, auraient leur explication définitive par la simple lecture de notre texte. Et la preuve serait faite que les croyances égyptiennes se seraient infiltrées jusqu'en ces régions septentrionales de la péninsule. Toutefois les détails manquent et cette révélation, si elle est acceptable, n'en reste pas moins d'une importance très secondaire (*Notiz.*, p. 14 sq.).

J'en relève un autre assez analogue dans un compte rendu de M. Gatti sur les fouilles du Palatin. A l'ouest du stade dont on a presque achevé le déblaiement, un fragment d'une petite base en porphyre vert a été ramassé, ainsi qu'un morceau de bas-relief en marbre blanc. La base, sur laquelle reposait sans doute la statue de quelque Pharaon, offre des hiéroglyphes énigmatiques, le bas-relief porte un bœuf Apis. Malgré leur signification assez peu claire, ces débris tendraient du moins à faire croire que l'Égypte et ses dieux avaient une place non seulement à Rome, on le sait depuis longtemps, mais jusque dans les endroits les plus augustes de Rome et dans le palais des empereurs. Si je n'en ai pas fait mention dans la partie de cette étude qui concerne Rome spécialement, c'est que, rapprochée des autres découvertes relatives aux divinités égyptiennes, celle-ci acquiert une part d'intérêt qui autrement lui eût fait défaut, et contribue à montrer la diffusion de ces cultes à travers l'Italie (*Notiz.*, p. 358 sq.).

Il existe à Bénévent un obélisque avec hiéroglyphes, fort connu. Ce monument de granit rouge, brisé en plusieurs endroits, fut rétabli par à peu près et redressé en 1698. Deux autres morceaux gisant dans la cour du palais archiépiscopal, et un troisième qu'un heureux hasard a fait rencontrer dans le jardin du marquis Onofrio de Simone, démontrent aujourd'hui ce que les égyptologues soupçonnaient d'ailleurs, que la restauration fut mal faite

et qu'au lieu d'un obélisque, Bénévent en possédait deux à l'époque romaine. Munis de ces documents nouveaux, les érudits ont repris l'examen des textes dont Champollion et Ungarelli en particulier avaient jadis commencé le déchiffrement. Et nous avons aujourd'hui une traduction complète de M. Schiaparelli (*Notiz.*, p. 267-274) et une autre de M. A. Erman (*Röm. Mitt.*, p. 210-218). Quoique différentes en plus d'un point, ces deux interprétations concordent sur ceci, que les obélisques et le temple devant lequel on les avait placés furent établis la huitième année du règne de Domitien, sans doute vers le mois de janvier 89, par les soins d'un personnage que M. Schiaparelli nomme Lucilius Ruphus ou Ruphius, et M. Erman Lucilius Mpups.

Pourquoi ce fonctionnaire ou ce citoyen de Bénévent s'adresse-t-il à Isis plutôt qu'à une autre divinité pour attirer les bénédictions célestes sur l'empereur au retour de sa campagne de Dacie ? Il n'ignorait pas sans doute que Domitien, sauvé de la fureur des Vitelliens, par un serviteur du temple d'Isis, au Capitole, avait voué une grande reconnaissance à la déesse égyptienne, et que cet ennemi de tous les cultes exotiques la vénérait néanmoins comme sa protectrice [1]. Du moins l'étude minutieuse des inscriptions révèle plusieurs particularités curieuses.

La pierre venait des carrières de Syène, ou, pour parler plus exactement, les deux monolithes furent taillés dans ces carrières et expédiés ensuite en Italie. C'est là aussi que durent être gravés les hiéroglyphes. On pourrait déjà le croire en se fondant sur cette seule raison que les lapicides capables de ce travail ne foisonnaient sans doute pas au nord de la Méditerranée. Nous avons des motifs plus forts de le penser; je veux dire les nombreuses formules orientales et les dénominations hyperboliques de l'empereur Domitien que nos textes renferment en grande quantité; par exemple « le roi de la haute et de la basse Égypte, le roi des deux terres, l'étoile du matin aimée de tous les dieux, le seigneur du diadème, Domitien, qui vit éternellement, etc... » Cependant,

1) Cf. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Egypte*, p. 60 sq.; Gsell, *Essai sur le règne de Domitien*, p. 83.

M. Erman remarque avec beaucoup de sagacité que toutes les expressions ne conviennent pas à l'Égypte, et il en conclut que le graveur égyptien ne fit que traduire un original composé dans une langue étrangère. Enfin, en y regardant de plus près, il arrive à cette conséquence finale que le modèle était grec et non latin. Et il en donne pour preuves que les habitudes de l'épigraphie latine dans les dédicaces ne se rencontrent nulle part ici, que Bénévent est écrit *Benemetos* et non *Beneventum*, que la date est indiquée par les années du règne actuel (huitième année de Domitien) et point par le consulat, etc... En admettant cette conjoncture très vraisemblable, serait-il trop hardi de supposer que l'auteur de ce modèle grec assez maladroit fût quelque scribe égyptien, heureux de faire montre en la circonstance de ses connaissances linguistiques, ou même chargé par sa fonction de ce genre de travail ?

En même temps que les débris de l'obélisque, on a retrouvé dans les dépendances du palais archiépiscopal de Bénévent une partie notable de statue ; elle représente un homme accroupi ; le socle est garni d'hiéroglyphes. La lecture de ces caractères nous apprend que cette statue du scribe royale Nefr-hotep, qui vivait entre les années 1300 et 1200 avant J.-C., se trouvait jadis dans le temple de Ptah à Memphis. Aussi sommes-nous certains qu'il en fut du temple d'Isis à Bénévent comme de la plupart de ceux qu'on dédia en Italie à cette dignité. Pour les décorer dans le style convenable, on prit aux sanctuaires d'Égypte le mobilier et surtout les sculptures qu'ils renfermaient. Mais le déplacement de Nefr-hotep se produisit dans des conditions peu ordinaires. Il était dit sur la base : « O hommes et femmes, et vous tous qui composez le personnel du temple de Ptah, n'enlevez pas cette statue de sa place. » La défense n'avait plus de force au temps de Domitien. « Et ce furent sans doute, dit M. Erman, les prêtres de Memphis eux-mêmes, qui, pour s'enrichir, vendirent la statue en Europe. » Ce simple fait en dit plus que de longues dissertations sur l'état d'esprit de ces gardiens du sanctuaire et sur la décadence de leur culte.

Aug. AUDOLLENT.

LE

DIXIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL

DES ORIENTALISTES

GENÈVE (3-12 SEPTEMBRE 1894)

Lorsque, en septembre 1892, le groupe très restreint de Genevois qui s'intéressent aux études orientales prit sur lui d'inviter les orientalistes du monde entier à tenir à Genève leur dixième session, on ne manqua pas de taxer d'outrecuidance ou de folle témérité les huit signataires de cette invitation. Et vraiment l'entreprise pouvait sembler bien lourde pour leurs épaules. Non seulement Genève n'a pas les ressources des grandes capitales où les orientalistes avaient tenu leurs précédentes assises, mais elle n'a même jamais été, comme Leyde, par exemple, un foyer bien actif d'études orientales. Pendant des siècles, la chaire d'hébreu les y a seule représentées, et ce n'est que depuis très peu d'années que l'égyptologie et le sanscrit y sont enseignés aux frais de l'État. Et puis, l'invitation n'avait été endossée ni par les autorités du pays, ni par le sénat universitaire; les esprits chagrins ne se feraient-ils pas de cette circonstance un argument pour refuser leur adhésion [1]?

1) Si le dixième Congrès a été, pendant sa période d'organisation, dépourvu de tout caractère officiel, il faut reconnaître que cette lacune s'est trouvée par la suite largement comblée. M. le Président de la Confédération suisse non seulement a accepté la présidence d'honneur du Congrès, mais encore a bien voulu l'ouvrir en personne. M. le Président du Conseil d'État de Genève figurait aussi comme président d'honneur. Deux souverains et deux membres de familles régnantes, amis et protecteurs des études orientales, n'ont pas dédaigné le titre de vice-présidents d'honneur et patrons d'un Congrès « tenu dans une république et présidé par des républicains ». Enfin, quatorze gouvernements et un grand nombre d'universités et de corps savants étaient représentés au Congrès par des délégations officielles.

Fort heureusement, pronostics fâcheux et craintes plus ou moins fondées ont été démentis par l'événement. A peine constitué, le Comité d'organisation, présidé par M. Ed. Naville, recevait de précieux encouragements des côtés les plus divers. On lui donnait à entendre que la mission essentielle du Congrès de 1894 serait de faire cesser les malentendus qui divisaient encore le monde des orientalistes. Le Comité genevois aurait pu reculer devant cette tâche ; il n'avait, pour se récuser, qu'à se retrancher derrière les mille arguments que lui suggérait une modestie trop justifiée. Il ne l'a point fait, parce qu'il savait que le Congrès de 1892, pour accepter son invitation, avait eu, comme principal mobile, le désir de placer la dixième session sur un terrain neutre, à l'abri des jalousies d'école et des rivalités de grandes nations. Dès lors, il ne lui restait plus qu'à aller courageusement de l'avant. C'est ce qu'il a fait, n'épargnant aucune démarche pour obtenir toutes les sympathies et tous les appuis. Il a eu sans doute le chagrin de constater quelques abstentions fort regrettables. Deux ou trois savants se sont crus trop engagés par leur attitude passée pour adhérer à un congrès qu'ils estimaient « antistatutaire ». Leur exemple n'a pas été suivi. Congressistes de 1891 et congressistes de 1892 ont envoyé en foule leur souscription, et les plus empressés ne furent pas ceux qui s'étaient rattachés à la session de 1892 dont le Congrès de Genève était le successeur direct. Au jour de l'ouverture, le Comité d'organisation avait enregistré plus de 600 adhésions. Sur ce nombre, plus de 300 membres étrangers sont venus à Genève prendre part aux travaux du Congrès.

Et la qualité ne le cédait nullement à la quantité. Jamais semble-t-il, congrès n'avait attiré un aussi grand nombre de notabilités de premier ordre. La France s'est trouvée représentée par sept membres de l'Académie des inscriptions et belles-lettres (MM. Barbier de Meynard, Bréal, Maspero, Oppert, G. Perrot, Schefer, Senart) et par MM. Guimet, Sylvain Lévi, Feer, Regnaud, H. Derenbourg, Halévy, Bruston, de Morgan, Bénédite, Basset, Houdas, Chavanne, H. Cordier, Th. Reinach, etc., etc. — L'Allemagne par les indianistes A. Weber, Windisch, Olden-

berg, Pischel, Jolly, Jacobi, Kuhn, Huth, Garbe, Leumann, Deussen ; — par les sémitisants Euting, Kautzsch, Sachau, Socin, Wellhausen, Stade, Delitzsch, Prym, Budde, Hommel, Jensen ; — par les égyptologues Wiedemann et Eisenlohr ; — les linguistes J. Schmidt et Thurneysen ; — le byzantiniste Krumbacher ; — le sinologue Grube, etc., etc. — L'Autriche-Hongrie avait envoyé MM. Bühler, Ludwig, Kirste, Goldziher, D. H. Müller, Reinisch, Karabacek, Bickell, Dvorak, Krall, Vambéry, etc. — L'Angleterre : Lord Reay, Sir R. West, MM. Bendall, Burgess, Macdonell, Grierson, G. Oppert, Le Page Renouf, Pinches, Margoliouth, Bevan, Browne, Mmes Lewis et Gibson, etc. — L'Italie : MM. Ascoli, Pullé, de Gubernatis, Schiaparalli, Valenziani, Cardahi, etc. — La Hollande : MM. de Goeje, Houtsma, Land, Pleyte, Schlegel, Tiele, etc. — La Russie : MM. Radlof, Esof, v. Schroeder, Donner, Chachanof, etc. — La Suède : MM. Lieblein, Piehl, Almkwist, le comte de Landberg. — Les États-Unis : MM. Haupt, Toy, Gottheil, Merriam, Jackson..... Pour être juste, il faudrait allonger ces listes démesurément.

Deux séances générales et cinquante séances de section, tel est le bilan de la session de Genève. Le nombre des communications a été très considérable, et quelques sections ont eu grand'peine à épuiser leur ordre du jour. On comprend que l'énumération de tant de travaux serait aussi longue que peu instructive. D'ailleurs, la plupart des mémoires seront publiés dans les Actes du Congrès ; il sera par conséquent facile d'en prendre connaissance. Quelques lectures ont provoqué des discussions d'un très grand intérêt. Je ne puis que signaler rapidement une ou deux de celles qui concernent plus particulièrement l'histoire des religions.

Dans la section I (Inde), un travail de M. de Gubernatis (« Influence des idées indiennes sur la représentation de l'enfer dans la *Divine Comédie* et dans les fresques du Campo Santo de Pise ») a donné à M. le professeur E. Kuhn (Munich) l'occasion de faire un remarquable discours où les questions de méthode et de critique ont été traitées avec ampleur et autorité. Dans la section I *bis* (Linguistique et langues aryennes), MM. Bréal, dans

une lucide et spirituelle communication, a battu en brèche l'idée communément admise de l'origine aryenne de quelques divinités italiques, comme Mars et Minerve; et MM. Wackernagel et Thurneysen, élargissant le débat, ont insisté sur la portée générale de la thèse soutenue par le savant professeur du Collège de France. Dans la quatrième section (Égypte et langues africaines), M. de Morgan a exposé devant un nombreux auditoire les résultats de ses fouilles à Dahchour et à Ombos; dans la cinquième, M. Schlegel a lu un mémoire aussi amusant qu'instructif sur la situation de la femme en Chine; dans la sixième, M. Georges Perrot a entretenu ses confrères de l'inhumation et l'incinération à l'époque homérique.

Presque toutes les communications faites devant la section II (Langues sémitiques) intéressaient de près ou de loin l'histoire des religions. Comme souvent les questions abordées étaient capitales et les *debaters* quelque peu passionnés, les discussions n'ont pas laissé d'être parfois très vives. On se sentait là dans une atmosphère plus agitée que dans les autres sections. On en a pu d'autant mieux apprécier les admirables qualités de tact et d'impartialité qu'a déployées le président de cette section, M. le professeur Kautzsch de Halle. Voici quelques-uns des sujets traités : La situation du paradis biblique (M. P. Haupt). — Inscriptions hétéennes (M. Halévy). — La chronologie antéhistorique de la Chaldée (M. Oppert). — La critique biblique (M. Halévy). — Le Cantique des cantiques (MM. Bruston et Bickell). — L'origine du Pentateuque (E. Haupt). — Le verbe sumérien (Hommel). — La place de l'assyrien dans la famille des langues sémitiques (D. H. Müller), etc., etc. Je ne puis également que signaler en passant une très intéressante séance officieuse organisée sous les auspices de la Société allemande et de la Société anglaise pour l'exploration de la Palestine. On se réunit dans l'amphithéâtre de la Faculté de théologie, et c'est du haut de la chaire qu'ont occupée les Chastel, les H. Oltramare, les A. Bouvier, que le T.-R. Père Lagrange, de Jérusalem, dans sa robe blanche de Dominicain, prit la parole après les professeurs Socin et Furrer, le Dr Ginsburg et M. Halévy, et présenta aux assis-

tants la photographie d'une curieuse mosaïque découverte, il y a quelques semaines, au nord de la porte de Damas.

Quels sont au point de vue scientifique les résultats obtenus par le X[e] Congrès? Je mentionne d'abord pour mémoire une ou deux résolutions adoptées en assemblée générale sur la proposition des sections plus particulièrement intéressées : Le Congrès proteste contre tout projet de barrage du Nil qui pourrait compromettre la conservation des monuments de Philae. — Le gouvernement de l'Inde et les gouvernements qui en dépendent sont priés, au nom du Congrès, d'adopter les propositions du Musée indien de Calcutta pour la préservation et la reproduction des monuments d'Açoka. — M. le professeur Goldziher est chargé de prendre les mesures nécessaires pour la rédaction et la publication d'une Encyclopédie de la philologie arabe et musulmane, telle qu'elle avait été réclamée déjà au Congrès de Londres (1892).

La plus importante de ces résolutions est celle qui concerne l'adoption d'une transcription uniforme pour le sanscrit et pour l'arabe. C'est sur l'initiative de la Société royale asiatique de Londres, que cette question fut soulevée dès la séance d'ouverture. Une commission fut nommée[1] pour examiner les propositions de la Société Royale; elle a élaboré un système de transcription dont l'emploi sera recommandé de la manière la plus instante à tous les orientalistes. Comme la commission, composée de savants anglais, français, allemands, hollandais, a été unanime dans ses conclusions, et que d'ailleurs ses propositions ont réduit au strict minimum l'usage de signes diacritiques et de lettres hétérogènes, il y a lieu d'espérer que les orientalistes, à quelque pays qu'ils appartiennent, adhéreront à la décision prise et s'y conformeront.

Enfin, le Congrès de Genève a fait éclater à tous les yeux un fait dont l'importance n'échappera à personne, c'est l'introduction de la Grèce dans le champ de l'orientalisme. La création d'une sixième section sous le nom de « Grèce et Orient », sans

1) Elle comprenait MM. Barbier de Meynard, Bühler, de Goeje, Lyon, Plunkett, de Saussure, Senart, Socin, Windisch.

être absolument sans précédent, a du moins reçu cette année-ci sa consécration définitive. Ne fallait-il pas tenir compte de ces liens qu'on découvre toujours plus nombreux et toujours plus étroits entre la civilisation hellénique et les civilisations de l'Asie? En présence de cette pénétration réciproque de la Grèce et de l'Orient, dont l'Égypte, la Syrie, Chypre, l'Asie Mineure portent les traces innombrables, où finit l'Orient? où commence l'Occident? Aussi, sur la proposition de la section VI, le Congrès, dans sa séance de clôture, a émis le vœu que les futurs congrès laissent à la Grèce et au byzantinisme la place qui leur a été faite dans la session de Genève, et que la section qui représentera ces études ait pour titre et pour domaine « La Grèce dans ses rapports avec l'Orient ».

Mais quelle que soit d'ailleurs leur utilité pratique ou scientifique, ce ne sont ni les travaux, ni les discussions qui constituent le principal intérêt des congrès internationaux. Où leur action est surtout bienfaisante, c'est quand ils établissent entre les orientalistes de tous pays des rapports d'estime et de bienveillance dont la science est la première à profiter. A l'exception des privilégiés qui travaillent dans un centre important, les orientalistes vivent égrenés, et c'est ordinairement par de simples unités que les diverses branches de la science sont représentées dans chaque localité. L'échange direct des idées fait donc presque partout défaut. L'isolement est même à tel point la condition ordinaire du travail que deux orientalistes, professant dans la même université, ont pu, à l'insu l'un de l'autre, écrire sur la religion et la philosophie du Véda deux gros ouvrages qui paraissent en ce moment. Il a fallu qu'ils se rencontrassent dans le train qui les amenait tous deux à Genève, pour qu'ils se missent réciproquement au courant de leurs travaux. Les congrès ont l'immense avantage d'interrompre cet isolement. Bien des préventions s'évanouissent dans le cours d'une conversation amicale de quelques minutes; il s'établit un échange d'utiles renseignements; quelquefois, un mot tombé de la bouche d'un confrère suffit pour mettre un chercheur sur la voie d'une découverte, ou pour le détourner d'une fausse piste.

Ces heureux fruits, pourquoi le Congrès de Genève ne les aurait-il pas portés? Une franche cordialité y a régné du commencement à la fin, et, à mesure que se succédaient agapes et garden-parties, le fusionnement s'opérait toujours plus complet entre orientalistes venus des quatre coins de l'horizon. On peut même sans trop de hardiesse affirmer que l'inclémence des premiers jours de septembre a contribué pour sa part à rapprocher tous les hommes de science, obligés, faute de mieux, de consacrer leurs journées aux séances de section et leurs soirées aux divertissements préparés à leur intention.

Du schisme, il n'a pas été question. Tacitement, on a passé l'éponge sur le passé. Il était visible que chacun ne demandait qu'à ensevelir dans l'oubli qu'elles méritaient, des querelles qui n'avaient que trop duré. Quant aux protestations obstinées du dernier champion des congrès dits « statutaires », personne n'a paru y prendre garde. Mais, en revanche, quelle unanime satisfaction, quand M. Naville, dans une séance extraordinaire à laquelle on avait convoqué les membres marquants du Congrès, a annoncé que M. Schefer, avec l'agrément du Ministre de l'Instruction publique et des Cultes, proposait que le Congrès des Orientalistes se réunît à Paris en 1897! C'était là vraiment pour le conflit la plus digne des solutions. Sur la proposition du président, le Congrès vota immédiatement une résolution par laquelle il déclarait accepter avec reconnaissance l'invitation de la France, et exprimait sa joie de voir le Congrès revenir à la ville où il avait pris naissance en 1873. Ce qui achevait de donner à cet acte sa vraie signification, c'est que le Congrès y exprime le vœu que le Comité de la future session « apporte à la constitution et à la forme du Congrès les modifications qui lui paraîtront dictées par l'expérience des sessions précédentes ». De cette façon la révision de ces anciens statuts que quelques-uns voulaient imposer comme une camisole de force à tous les congrès à venir, se trouve confiée à ceux qui sont le mieux qualifiés pour l'entreprendre. En faut-il davantage pour rallier les plus récalcitrants?

Le même soir, le Conseil d'État de la république et canton de

Genève réunissait dans un brillant banquet la plupart des membres du Congrès. Là le doyen des études indiennes. M. Albrecht Weber, se faisant l'interprète des sentiments unanimes, a prononcé un discours fort applaudi dont je désire citer quelques phrases. Je ne saurais trouver de meilleure conclusion pour ce compte rendu. Après avoir insisté sur l'action bienfaisante des congrès internationaux, le vénérable savant berlinois a ajouté : « Cette utilité des congrès d'orientalistes nous oblige à une reconnaissance toute particulière envers le beau pays de nos voisins, la France, puisque c'est là que pour la première fois l'idée de ces congrès a pris naissance. Hélas! en ces dernières années il s'était produit des malentendus qui ont troublé la bonne harmonie parmi nous. Mais grâce à l'heureuse initiative de notre respecté président et de ses dévoués collaborateurs, le Congrès de Genève est devenu l'asile de la paix. Tous, sans phrases et par un accord tacite, nous nous sommes tendu la main. Ce sera la marque du X[e] Congrès que d'avoir rétabli la concorde parmi nous. »

Paul Oltramare.

NÉCROLOGIE

I

JEAN-BAPTISTE DE ROSSI

Les sciences qui se rattachent à l'archéologie chrétienne ont fait une très grave perte par la mort de M. Jean-Baptiste de Rossi. Il vient de s'éteindre près de Rome, sa patrie, dans la villa que les papes possèdent encore sur les monts Albains, à Castel-Gandolfo. Déjà frappé d'hémiplégie depuis quelque temps, il envoyait à ses nombreux amis un avis imprimé pour les prévenir qu'il ne pouvait plus leur écrire. Il semblait être resté en possession de ses belles facultés intellectuelles et s'intéresser encore à ses anciens travaux. Une nouvelle attaque l'a emporté à l'âge de soixante-douze ans.

Au physique, c'était un bel homme du type italien, grand, élégant et fort. On admirait comment, presque seul des fouilleurs du sol romain, il échappait aux atteintes de la *mal'aria*, pendant ses investigations opiniâtres.

Au moral, c'était une âme élevée, un esprit de haute envolée. Très courtois dans ses rapports avec tous, même avec ceux qu'il considérait comme hérétiques, il a su se faire des amis dans plus d'un camp et gagner l'estime des savants de toute nationalité.

Ses rapports avec le bon Henzen étaient très intimes et c'est grâce à la chaude recommandation de celui-ci, que l'auteur de ces lignes a obtenu l'autorisation de reproduire plusieurs des planches déjà publiées par de Rossi. Il était en droit de garder la primeur des découvertes qu'il faisait lui-même, mais il ne craignait pas ensuite d'en faire profiter les autres. Il avait de fervents disciples — qui le suivaient de fort loin — et auxquels il ne refusait pas ses conseils.

De Rossi n'était pas seulement un érudit. C'était un savant de premier ordre, très au fait de toutes les branches de l'archéolo-

gie et de l'histoire, aussi bien de la profane que de la sacrée. Il avait, pour réussir dans cette voie où il est entré dès sa jeunesse, en quittant le Collège romain, un avantage très appréciable : celui d'avoir grandi au milieu des ruines d'un passé que chaque pierre rappelle, dans la Rome des papes. Il y avait surtout un don bien rare et tout à fait merveilleux chez lui : celui de l'intuition, de la divination, de la découverte. Une sorte de flair le dirigeait dans ses recherches. Mais cet instinct était d'ordre élevé, car chacune de ses présomptions était fondée sur des connaissances antérieurement acquises, sur des analogies avec les faits connus, Sa méthode restait rigoureuse jusque dans ses hypothèses les plus hardies. Un mot gravé, la forme d'une lettre, un nom rencontré, une figure entrevue, évoquait en lui un monde de souvenirs, tant sa mémoire était richement ornée.

Rencontrait-il un fragment d'inscription? Il se rappelait souvent en avoir mis d'autres en réserve, à plusieurs années de distance, dont la paléographie était semblable. Il complétait ainsi des textes précieux. Une formule commencée était aisément achevée par lui, car il la rapprochait d'autres inscriptions, ou de textes sacrés, ou de passages liturgiques, ou de citations des Pères. Toute la littérature sacrée des premiers siècles lui était familière et il s'en aidait avec une singulière ingéniosité. M. de Rossi joignait aux mœurs de l'homme d'étude un remarquable sens pratique qui lui a été précieux dans les fouilles dont il avait la haute direction.

Ce sont là des aptitudes qui se rencontrent bien rarement et qui font regretter le départ d'un tel travailleur.

Son champ d'activité fut presque exclusivement Rome et plus particulièrement le sous-sol des plateaux volcaniques dont la ville est entourée, dans un rayon de deux ou trois kilomètres au delà des murs. Chacun sait que cette banlieue est perforée de catacombes et que son tuf est tailladé comme une dentelle. C'est tout un monde que ces nécropoles où des millions de chrétiens ont eu leur sépulture et qui ont nom catacombes. Les trois cents lieues de galeries souterraines qui les composent peuvent assurément défrayer l'activité de bien des investigateurs. Ils n'ont pas man-

qué à la tâche, depuis trois cents ans. Depuis Bosio qui fut, au XVIIe siècle le Christophe Colomb des catacombes, on peut compter les publications de Severano, d'Azinghi, de Fabretti, de Boldetti, de Lupi, de Marangoni, de Bottari, de Marini, de Séroux d'Agincourt, de Raoul-Rochette, du P. Marchi, de Louis Perret aidé du si regretté Léon Renier.

Mais à presque tous ces travaux il manquait une qualité essentielle : le sens critique. De Rossi avec son esprit d'ordre a repris une partie de ces études, en leur appliquant un procédé fécond : l'investigation topographique, méthodiquement poursuivie. S'emparer d'un tronçon de catacombe, en bien observer tous les détails, de manière à déterminer par où on l'a commencée, quand, pourquoi et comment on l'a continuée, dans quelle direction et à quelle époque elle a été terminée ; c'était poser les bases d'une véritable certitude historique ; c'était en tout cas amasser des matériaux avec lesquels on pourrait faire l'histoire de cette catacombe.

C'est ainsi que, dans la description des fouilles opérées par la Commission archéologique pontificale, de Rossi et ses collaborateurs notaient le moindre fragment d'inscription, ménageaient la fresque la plus détériorée, mesuraient la moindre différence de niveau, constataient les changements de main, la diversité des styles, les variantes des sujets. De ces observations, scrupuleusement rapprochées, devait résulter tout autre chose qu'un intérêt de curiosité. Ainsi on apprit de là que les premières *areæ* sépulcrales appartenaient non à l'Église chrétienne mais à des particuliers convertis, souvent à des patriciens. On trouva ensuite que ces prosélytes avaient prêté l'entourage de leurs sépultures aux frères qui partageaient leur foi. Puis il fut avéré que les chrétiens associés en collèges de petites gens, de *tenuiores*, obtinrent à ce titre, de l'autorité romaine, la permission de fonder des confraternités pour leurs funérailles, comme faisaient les païens ; que de ce droit acquis résulta une certaine liberté d'allures qui permit, non seulement de creuser des kilomètres de nécropoles, mais de se réunir dans des *cellæ*, au-dessus des cryptes, pour y célébrer les rites de l'association, ce qui fut l'origine des basiliques.

Ainsi est désormais connue la raison légale sous laquelle a vecu l'Église du IIIe siècle, en se dissimulant sous l'apparence d'un simple collège funéraire, auquel elle donnait plus volontiers le titre d'*ecclesia fratrum*.

Autre exemple de l'utilité historique des recherches topographiques méthodiquement poursuivies : chaque ruine, chaque document s'y classant par rangs de dates, il devient facile d'étudier les monuments de chaque période en les distinguant des autres. Ce qui est du IIe siècle ne se confond plus avec ce qui est du IIIe; l'âge où l'on utilisait les catacombes comme sépultures, ne peut plus être assimilé à celui où on les visitait et décorait simplement par dévotion. Toute une chronologie résulte de cet ordre méthodiquement constaté. Nous voilà en pleine histoire: histoire de la pensée religieuse et aussi histoire de l'art, puisqu'il s'agit de monuments à la fois religieux et figurés ou gravés. Les milliers d'inscriptions qui servaient d'épitaphes aux plus humbles fidèles n'avaient pas le même style ni la même inspiration après le triomphe du christianisme qu'au temps des persécutions. Les fresques dont on aimait à décorer les tombes, comme on en décorait les maisons, ont eu un autre caractère religieux ou artistique au IIIe siècle qu'au IVe. Les premières sculptures chrétiennes ne sont que des allégories ou des paraboles, celles de la fin du IVe siècle témoignent de tout un développement historique et dogmatique.

M. de Rossi n'a pas précisément groupé les documents dans un ordre qui en fasse un ensemble. Son but n'était pas de faire une histoire. Il se bornait au rôle d'archéologue, fournissant les pierres d'un futur édifice. Il ne se complaisait pas dans les considérations théologiques, concluant rarement et seulement en passant, toujours dans un sens strictement orthodoxe, presque officiel. Il était resté fort attaché au catholicisme romain, tel que le président d'une Commission pontificale le professait nécessairement. Comment il conciliait cette fidélité à la tradition, avec les données de la science qu'il acquerrait chemin faisant, c'est ce qu'il ne nous appartient pas de déterminer : il n'est plus là pour contrôler notre jugement. Une seule fois il a bien voulu laisser entrevoir

le fond de sa pensée à l'auteur de ces lignes : « Tout le catholicisme postérieur est en *germes* dans les monuments des catacombes. Ces germes n'ont eu qu'à se développer de siècle en siècle. » Quoi qu'on doive penser de cette opinion, on voit que de Rossi n'était pas de ceux qui affirment l'immobilité de l'Église. Le *quod semper* supportait à ses yeux des atténuations. Nous aimons à reconnaître que cet homme de science usait de toute la franchise compatible avec un régime spirituel comme celui sous lequel il vivait. La liberté est un privilège qui est refusé aux serviteurs que la papauté emploie, surtout dans son entourage immédiat. Nous ne devons être que plus reconnaissants aux catholiques sincères qui, comme M. de Rossi et M. Edmond Le Blant, n'ont pas hésité à étudier les monuments pour eux-mêmes, les décrivant tels qu'ils sont, les datant comme ils doivent l'être, au lieu de les adapter directement à un programme apologétique.

La Commission pontificale a-t-elle permis la publication de *tous* les documents qui ont pu être découverts dans les catacombes? n'en a-t-elle point passé quelques-uns sous silence? n'en a-t-on supprimé aucun? C'est ce qu'il est difficile d'affirmer. Se figure-t-on son embarras, si elle avait trouvé l'épitaphe de la femme de quelqu'un des plus anciens évêques de Rome?

L'œuvre capitale de Rossi est sa *Roma sotterranea*, publiée en trois gros in-quarto, enrichis de planches polychromes, qui ont paru successivement en 1864, en 1867 et en 1877, en langue italienne. C'est un grand monument consacré presque entièrement au cimetière dit de Calixte, sur la via Appia. Mais, pour sembler limité, que de choses n'embrasse pas ce champ d'études!

L'histoire des catacombes d'abord, avec leurs explorateurs divers, la recherche de leurs origines, des documents anciens qui les mentionnent; la distinction des diverses périodes dans lesquelles elles furent ou utilisées ou visitées; la constatation de leurs agrandissements successifs et des embellissements postérieurs dont les décora la dévotion des fidèles, autant de travaux préalables qui devaient précéder les descriptions topographiques.

Celles-ci débutent par la tombe du pape Corneille dans les cryptes de Lucine, lesquelles, ainsi que celles de Sainte-Cécile, ont fourni occasion de constater la conversion au christianisme de patriciens romains, dès le IIe siècle. La noble simplicité des sépultures des papes du IIIe siècle, qui ont reposé dans ces régions, est un enseignement précieux à tous égards. Le symbolisme qui apparaît dès les premières représentations figurées est un hommage au Bon Pasteur, à l'orante, aux symboles eucharistiques. La piété candide et mystique du peuple de l'âge des persécutions s'y traduit sous le pinceau d'artistes qui ne connaissaient encore que le style classique.

Les cryptes de Saint-Sixte et de Sainte-Cécile, couvertes de graffites, ont fait deviner les sépultures des martyrs visitées par les pèlerins des temps postérieurs. Elles ont aussi fourni le plus somptueux exemple d'épigraphie chrétienne, dans les inscriptions que le pape Damase dédia, en vers élogieux, à ses prédécesseurs et aux saints. Urbain, Antéros, Fabien, Lucien, Eusèbe, Eutychien n'ont pas laissé de grandes traces dans l'histoire. Leurs noms pourtant nous ont été rappelés dans ces nécropoles. Il en est de même des noms de beaucoup de martyrs à demi oubliés dans les calendriers sacrés et que l'obscurité des galeries souterraines nous a conservés. Il faut être versé, comme M. de Rossi, dans tous les arcanes de la littérature des martyrologes, pour avoir, sur quelques traces, évoqué tant d'ombres pieuses.

Les différents symboles employés en peinture ou en gravure par les chrétiens des quatre premiers siècles, l'ancre, le poisson, le trident, la colombe, la branche d'olivier ou de vigne, la palme, la barque étaient bien connus. Mais on n'en connaissait pas la date exacte, non plus que du monogramme ni de la croix. On doit à l'étude topographique des catacombes d'avoir exactement déterminé les périodes de leur emploi. On n'a pas appris sans surprise, par exemple, que la croix n'apparut dans le symbolisme, d'une façon manifeste, que vers la fin du IVe siècle, bien qu'elle se dissimulât sous diverses figures, dans les représentations antérieures.

Les fresques si nombreuses qui décorent les *cubicula* et les *am-*

bulacra sont ou symboliques ou historiques; beaucoup de scènes bibliques et évangéliques y sont figurées. Elles avaient besoin d'être rationnellement interprétées; elles devaient aussi être datées, ne fût-ce que pour établir une chronologie dans l'histoire de l'art chrétien. Mais comme leur signification n'est pas sans portée religieuse, on conçoit que de ce classement résultent aussi quelques données sur l'histoire de la dogmatique. On voit quelle riche veine on peut exploiter ici.

Dans le III[e] volume de la *Roma sotterranea* est étudié le cimetière de Sainte-Sothère, qui du reste a été rattaché au groupe dit de Calixte, et celui de Generosa sur la route de Porto. Le premier a évoqué le souvenir de saint Ambroise et d'une *gens Aurelia* dont il descendait. Un Sévère, diacre du pape Marcellin, y a aussi trouvé mention. Cinq saints y furent figurés à fresque dès le temps de Dioclétien, ce qui indique une nouvelle phase de l'iconographie et un acheminement vers le byzantinisme. Les saintes Vierges aussi se multiplièrent dès lors dans l'imagerie décorative des tombes, avec les scènes évangéliques de la Nativité et de l'Adoration des Mages. Le rôle de saint Pierre dans la pensée religieuse s'accentua de plus en plus nettement. Les dimensions des cryptes se développèrent en proportion de l'accroissement du nombre des fidèles; on remania les anciennes pour y faire descendre les dévots. L'architecture essaya de tailler, dans le tuf des voûtes, des motifs de coupoles ou de colonnes. La catacombe simula la basilique.

L'arénaire de Saint-Hippolyte, la région dite du pape Libère ont aussi fourni leur contingent de documents curieux.

Mais ce qui a surpris bien des gens, c'est la constatation des cimetières chrétiens à ciel ouvert, au-dessus des catacombes souterraines. Cette publicité de la portion du culte qui concerne les sépultures devait devenir plus évidente après la conversion de Constantin. Ce fut aussi le temps où l'on ornementa les sarcophages de sujets chrétiens. La plupart des récits bibliques y furent interprétés par des sculpteurs naïfs, dont le savoir-faire valait à peu près celui de leurs confrères païens du même temps. Les basiliques en furent décorées. On a pu en recueillir les meil-

leurs spécimens dans le Musée de Latran, plus riche encore que notre Musée d'Arles. Les rites funèbres étaient dès lors fixés, la liturgie était devenue usuelle; l'iconographie chrétienne la traduisait.

L'entretien des cimetières nécessitait toute une administration, aussi bien que leur creusement. Les rapports des collèges funéraires avec l'autorité civile, comme avec les régions paroissiales qui s'établissaient dans l'Église, ont été très lumineusement élucidés par M. J.-B. de Rossi. Les recherches de son frère Michel de Rossi portent sur la géologie, l'architecture de ces nécropoles. La science fait ses réserves sur les efforts de ce dernier pour rendre acceptable la conservation de certaines reliques, comme le sang de martyrs, en des ampoules qui ont surtout contenu des parfums. Mais passons.

Nous n'avons fait qu'indiquer la partie épigraphique de cet immense travail. Elle a pourtant fourni tout un *Corpus inscriptionum* à M. J.-B. de Rossi, dans ses volumes d'*Inscriptiones christianæ septimo sæculo antiquiores*. Latiniste de premier ordre, helléniste consommé, il est parvenu à conserver et à restituer des milliers d'inscriptions gravées sur le marbre ou sur la tuile des tombes. Il y fallait une singulière pénétration, car la langue des fossoyeurs qui les ont conçues ou exécutées est souvent bien éloignée du classique. Ce sont patois latins et grecs des IIIe et IVe siècles qu'il fallait, non inventer, mais retrouver. Nous ne sachons en France que M. Edmond Le Blant qui soit, au même degré, familiarisé avec ce genre d'épigraphie.

On en devine l'importance. Le langage des épitaphes n'est pas intentionnellement révélateur. Il traduit pourtant les croyances des survivants, aussi bien que leurs sentiments. Là surtout il était important de tenir compte de la chronologie. Tout un volume de notre auteur nous a transmis des inscriptions datées de noms de consuls. Pour classer les autres, M. de Rossi a mis en œuvre ses connaissances paléographiques. La méthode topographique aussi lui a été singulièrement secourable, pour la détermination approximative des temps. Rien n'est inutile à qui sait bien oberver. Or celui qui vient de mourir avait des yeux de

lynx et ne négligeait aucun indice. C'est par ce scrupule et cette dextérité que l'archéologie se fait la servante indispensable de l'histoire.

Nous ne saurions passer sous silence une publication dont M. J.-B. de Rossi fut le principal écrivain, quand il ne la rédigea pas tout seul : le *Bullettino di archeologia cristiana.*

Là il consignait souvent la primeur de ses découvertes; là il mentionnait les trouvailles faites hors de Rome, qui pouvaient servir de complément ou de comparaison avec les monuments romains. Il lui arrivait parfois d'en dicter tout un numéro, dans une improvisation lucide qui ne compromettait pas la rigueur des déductions.

En tout cela, on le voit, il y avait plus d'analyse que de synthèse. Ses études étaient des monographies, très riches, très compréhensives, mais pourtant limitées à des parcelles de ce monde souterrain qu'on appelle les catacombes. Ses livres sont faits d'ailleurs pour les savants, non pour le public. Ils se consultent plus qu'ils ne se lisent. Il a fait des chroniques, non une histoire destinée au grand public, quoiqu'on ne puisse rien imaginer de plus propre à fonder l'histoire que des travaux comme les siens.

On peut regretter qu'il ait laissé à d'autres beaucoup moins compétents que lui le soin d'essayer la synthèse des données archéologiques qu'il a élucidées, de grouper les plus importants des monuments des catacombes, en un ensemble qui permette de les comparer, de les classer dans leur succession chronologique; enfin de tirer d'eux à la fois une *histoire de l'art chrétien*, pendant la période qui a précédé l'invasion des barbares, et une *histoire de la pensée religieuse* telle qu'elle est traduite dans ces nécropoles[1]. Ce regret même n'est-il pas un hommage à la mémoire de Jean-Baptiste de Rossi?

Théophile Roller.

1) Il convient de rappeler que notre collaborateur, M. *Théophile Roller*, a tenté un premier et remarquable essai de cette synthèse dans ses deux beaux volumes in-folio : *Les catacombes de Rome*, illustres de 100 planches et publiés en 1881 à Paris, chez Veuve A. Morel. (*Note de la Rédaction.*)

II

JAMES DARMESTETER

La science et les lettres françaises ont fait une perte très sensible en la personne de *James Darmesteter*, décédé à Maisons-Laffitte, le 20 octobre dernier. Comme son frère, *Arsène Darmesteter*, il a été enlevé trop tôt, en plein labeur, avant d'avoir pu achever la tâche qu'il était capable d'accomplir. Chez l'un comme chez l'autre la vie intellectuelle a consumé la vie physique; le cœur a cessé de battre, épuisé par la recherche ardente, presque passionnée, de la vérité scientifique, haletant de la poursuite acharnée, parfois angoissée, d'un idéal qui semblait se dérober à mesure qu'il croyait l'atteindre.

Il est rare de trouver réunies au même degré les connaissances du savant et les qualités de l'écrivain. Cette heureuse association de dons et d'aptitudes contraires, qui distinguait autrefois les meilleurs représentants de l'esprit français, se fait de moins en moins fréquente. Depuis la renaissance de l'enseignement supérieur après la guerre de 1870, notre science, notre érudition ont pris un nouvel essor et je ne pense pas qu'elles aient à craindre aujourd'hui la comparaison avec leurs congénères d'autres nations. Mais à force de prendre les qualités des autres, la plupart d'entre nous ont négligé d'entretenir les meilleures traditions nationales. C'était un véritable régal, en sortant des dissertations historiques comme il s'en publie en grand nombre actuellement, d'entreprendre la lecture d'un ouvrage de James Darmesteter. Quelle aisance jusque dans les sujets les plus compliqués! Quel coloris sur les plans mêmes les plus arides! Après Renan aucun autre écrivain ne m'avait produit la même impression ni laissé la même admiration.

Toute médaille a son revers. Assurément on a pu reprocher au savant de se laisser entraîner trop souvent par l'imagination de l'artiste. Il faut utiliser avec prudence les conclusions de ses études; mais, si les déductions sont parfois téméraires, si les en-

volées de sa plume se sont déployées quelquefois jusque dans le domaine de la fantaisie, le terrain sur lequel il prenait son vol était toujours consciencieusement étudié et les prémisses étaient tirées d'un fond de connaissances extrêmement riche et varié. Et après tout, cette imagination même qui le fait croire parfois à la réalité d'idées chimériques, n'est-elle pas aussi la puissance de vision rétrospective qui lui permettait de saisir la vie du passé et de pénétrer jusqu'à l'âme de l'histoire.

Dans la science proprement dite James Darmesteter a été surtout éranisant. Mais les études spéciales qu'il a faites sur les textes et la religion de l'Iran reposaient sur d'excellentes études générales, dont ses brillants succès universitaires avaient rendu témoignage. La chaire de « Langues et littératures de la Perse » au Collège de France a été la récompense des travaux qu'il avait élaborés à l'École des Hautes-Études ; la *Société asiatique* lui avait confié les fonctions difficiles de secrétaire et l'Académie des inscriptions et belles-lettres lui a décerné en 1893 la plus haute distinction dont l'Institut puisse disposer, le grand prix biennal. James Darmesteter ne pouvait donc pas se plaindre d'être méconnu. Son œuvre scientifique a été généreusement récompensée. Est-ce à dire qu'elle ne soit pas sujette à critique? Elle a été, au contraire, très énergiquement combattue sous les diverses formes par lesquelles elle a passé.

Nous n'avons pas à retracer ici les phases successives de ces controverses scientifiques. Nos lecteurs en trouveront une excellente esquisse dans un article de M. Feer, *De l'histoire et de l'état présent des études zoroastriennes ou mazdéennes, particulièrement en France*, publié dans cette *Revue* (t. V, p. 289 et suiv.) en 1882. James Darmetester a commencé par être disciple enthousiaste de la mythologie comparée, telle que M. Max Müller l'avait fondée sur la philologie comparée et telle que M. Bréal, dont le jeune savant a été l'élève, l'avait introduite dans le haut enseignement français. De cette première période datent deux ouvrages publiés dans la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études : *Haurvatât et Ameretât, essai sur la mythologie de l'Avesta* (1875) et *Ormazd et Ahriman, leurs origines et*

leur histoire (1877), le premier destiné à montrer l'origine pré-védique, indo-iranienne, des deux Amschaspands et l'évolution de leur destinée chez les Iraniens; le second ayant pour objet l'étude des deux grandes divinités mazdéennes et tendant à montrer, d'une part, qu'Ahura Mazdâ, Mitra et les Amschaspands en Iran, Varuna, Mitra et les Adityas dans l'Inde, sont deux développements parallèles d'une même conception primitive, antérieure à la séparation de leurs adorateurs respectifs, d'autre part que dans tous les récits relatifs à Ahriman on retrouve un même mythe primitif de l'orage, la lutte du feu ou du dieu bienfaisant avec le serpent ou le dieu malfaisant qui retient la pluie. Quant à la réforme religieuse opérée par un personnage du nom de Zoroastre, elle disparaissait à peu près complètement dans cette brillante construction historique, riche en observations ingénieuses, mais trop exclusivement dominée par des théories mythologiques et philologiques dont l'auteur lui-même a plus tard reconnu la fragilité.

Le grand obstacle à la reconstitution de l'histoire du Mazdéisme, c'est l'extrême obscurité d'une partie des textes qui nous le font connaître, notamment des parties du Zend-Avesta qui passent pour les plus anciennes. James Darmesteter comprit qu'une étude approfondie de ces documents avec toutes les ressources de la philologie était indispensable. Les discussions extrêmement vives suscitées par ses premiers ouvrages, spécialement de la part de M. de Harlez, eussent suffi à le lui prouver. De là ses deux volumes d'*Études iraniennes* (1883), dont le premier contient les *Études sur la grammaire historique de la langue persane* et le second une collection de mémoires divers; de là ses *Études sur l'Avesta, Observations sur le Vendidàd* (1883), où il a répondu à ses principaux contradicteurs; de là surtout sa traduction anglaise inachevée du Zend-Avesta dans les *Sacred Books of the East*, t. IV et XXIII (1880 et 1883), comprenant le Vendidad, les Sìrôzas et les Yashts.

Mais, à l'épreuve, les ressources même de la philologie ne lui parurent pas suffisantes pour mener à bien l'explication de ces textes hérissés de difficultés. Il crut nécessaire de recourir, davan-

tage qu'on ne l'avait fait jusqu'alors, à l'histoire et d'aller chercher de nouveaux documents traditionnels dans le pays où vivent les derniers adeptes de la religion de Zoroastre. Il partit pour l'Inde, entra en relations personnelles avec les Parsis de Bombay, fit des recherches dans la littérature pehlvie et ce n'est qu'après cette communion vivante en quelque sorte avec les derniers débris du Mazdéisme qu'il se crut autorisé à publier enfin la traduction française du Zend-Avesta qui a paru dans les *Annales du Musée Guimet* (t. XXI, XXII et XXIV).

Les notices que nous avons consacrées à ces trois beaux volumes dans nos *Chroniques*[1] et la savante discussion à laquelle notre éminent collaborateur, M. le professeur Tiele, a soumis la théorie par laquelle l'auteur croyait pouvoir expliquer la formation du Zend-Avesta, sont encore trop récentes pour qu'il soit nécessaire de rappeler aux lecteurs de cette *Revue* les conclusions auxquelles James Darmester s'est arrêté après de si longues recherches. S'il était devenu singulièrement défiant à l'égard des spéculations mythologiques dont il s'était enthousiasmé au début de la carrière, s'il était devenu moins confiant aux ressources de seule philologie pour l'interprétation des expressions dont le sens s'est modifié suivant les infinies variétés de la réalité et non d'après des règles abstraites, il avait conservé toute sa hardiesse critique et toute l'audace de ses synthèses historiques. Ramener la rédaction de l'Avesta entier après la conquête d'Alexandre, à la période comprise entre le Ier siècle avant et le IVe après notre ère, ce n'était guère moins osé que de prétendre reconstruire la religion antérieure à la séparation des Aryens de l'Inde et des Iraniens au moyen de quelques analyses philologiques. Ici encore il est probable qu'il s'est laissé entraîner au delà de ce que les faits positifs, réunis par lui avec une merveilleuse sagacité, permettent d'affirmer. Quelques-unes des critiques auxquelles sa doctrine a donné lieu ne semblent guère réfutables. Mais si, sous la forme absolue où il l'a énoncée, la thèse qu'il soutient ne saurait être admise, il est permis d'affirmer que sa tentative hardie a

1) T. XXVI, p. 102 et suiv. ; t. XXVII, p. 240 et suiv., 376 et suiv.

ouvert de nouveaux horizons à l'étude du Mazdéisme et que l'influence de la Grèce et de la Judée sur la religion du Zend-Avesta, telle que nous le connaissons, devra désormais être prise en sérieuse considération. Il a dû se produire pour le Zend-Avesta, ce qui s'est produit pour la plupart des livres sacrés de l'Orient et ce qui, jusqu'à un certain point, est inhérent au « livre » dans l'antiquité orientale : il aura été repris, remanié, modifié fréquemment avant de se cristalliser dans une forme définitive, de telle sorte que dans une dernière rédaction d'assez basse époque il renferme vraisemblablement des morceaux d'origine très ancienne à côté d'autres beaucoup plus récents. Il s'agirait d'appliquer à ces textes une critique analogue à celle que l'on a pratiquée sur l'Ancien Testament des Juifs.

James Darmesteter aurait sans doute continué l'austère enquête scientifique à laquelle il a consacré la plus grande partie de sa vie, en recherchant dans la littérature pehlvie, encore si imparfaitement explorée, de nouvelles lumières pour éclairer le passé mazdéen. Mais il est visible que de plus en plus il se sentait attiré vers une activité littéraire qui s'adressât à un public moins restreint, moins exclusivement érudit, et qui lui permît d'exercer quelque influence sur la pensée et la vie morale de la société contemporaine. Il n'était pas orateur; complètement dépourvu des moyens extérieurs de l'éloquence, timide même dans la conversation où son esprit, parfois mordant, ne se manifestait pleinement que dans un petit cercle d'élite, il ne pouvait faire valoir sa pensée et faire rayonner la chaleur de ses sentiments, la sensibilité délicate de tout son être, que par la plume. Les articles de variétés qu'il avait insérés depuis de nombreuses années dans le *Parlement* et dans le *Journal des Débats*, avaient déjà révélé le goût littéraire et les connaissances étendues du jeune savant sur toute sorte de questions étrangères à ses études spéciales. Son voyage aux Indes, son mariage avec une jeune Anglaise d'une rare distinction, dont il avait fait connaître les poésies idéalistes à ses compatriotes avant de lui donner son nom et qui devait s'associer à son œuvre littéraire, les préoccupations morales, j'irai même jusqu'à dire religieuses, qui hantaient de plus en plus

son esprit, semblent avoir contribué à cet élargissement de ses ambitions. Ses *Lettres sur l'Afghanistan*, ses *Chants populaires des Afghans*, ses *Origines de la poésie persane* appartiennent encore à l'histoire orientale. Les *Prophètes d'Israël* sont déjà un appel aux contemporains et, en quelque sorte, une profession de foi. Il y a quelques mois à peine il affirmait hautement cette nouvelle orientation de sa vie en assumant avec M. Ganderax la direction de la *Revue de Paris*, fondée chez Calmann-Lévy et destinée à prendre rang à côté de la *Revue des Deux-Mondes* parmi les périodiques de première grandeur.

Nous n'avons pas à nous occuper ici de cette partie littéraire et même politique de son œuvre (car ses articles sur l'histoire du parti républicain depuis 1871 et sur Carnot, d'une si belle inspiration morale, l'avaient engagé dans la mêlée de la politique contemporaine). Il est au contraire de notre ressort d'insister ici sur le travail intérieur, religieux et moral, dont la *Légende divine* (1890) et les *Prophètes d'Israël* (1892) sont les plus beaux échos. D'une indépendance absolue à l'égard de la tradition religieuse, libre penseur au sens propre du mot, c'est-à-dire pensant librement, James Darmesteter était trop familiarisé avec l'histoire humaine et avait trop d'idéalisme dans l'esprit, pour se contenter du positivisme qui ignore systématiquement tous les grands problèmes pour lesquels l'élite de l'humanité a vécu jusqu'à présent, ou pour s'imaginer que l'on peut faire vivre une société en substituant l'instruction intégrale à l'éducation morale. D'autre part, il se rendait compte que les religions traditionnelles ne correspondent plus à l'état des connaissances modernes, qu'elles sont tombées en poussière sous les coups de la science et qu'elles n'ont plus suffisamment de prise sur l'âme populaire. L'un des premiers il a rendu l'inquiétude et l'angoisse qui se sont emparées d'un si grand nombre d'excellents esprits, depuis qu'ils ont reconnu que le culte de la science ne peut pas remplacer une foi morale ou religieuse pour alimenter les sources de la vie. Il n'y a pas de plus belles pages sur la toute-puissance et l'impuissance de la science autour de laquelle le monde moral se décompose, que dans la Préface des *Prophètes d'Israël*. Et ce n'est pas

une des moindres curiosités de notre temps d'avoir vu, à quelques années à peine d'intervalle, deux écrivains, à tant d'égards si rapprochés l'un de l'autre par la genèse de leur formation intellectuelle et dont la philosophie s'est nourrie à la même école de la critique historique et philologique, aboutir à des conclusions aussi nettement contraires que Renan dans l'*Avenir de la science* et Darmesteter dans les *Prophètes d'Israël*. Il y a là deux générations différentes; on sait, en effet, que le beau livre de Renan, publié en 1890 seulement, a été écrit une quarantaine d'années plus tôt.

La *Légende divine*, livre étrange, vision douloureuse, est le cri d'angoisse d'une âme inassouvie, en qui se réveillent les échos des vieilles apocalypses d'Israël. A la « Chute du Christ », écrite dès 1879, se joint en 1890 « Résurrection », où le Christ renaît après la mort de son dernier prêtre et la célébration de la dernière messe, bénissant les « Sœurs du libre esprit » qui ignorent son nom. Les *Prophètes d'Israël* sont la magnifique affirmation de la valeur permanente de l'antique prophétisme d'Israël. La source d'eau vive après laquelle l'âme moderne soupire est retrouvée : des forces léguées par le passé, le prophétisme seul « peut rendre à l'Église le souffle d'avenir, en lui rendant le sens des formules d'où elle est sortie : et seul il peut donner à la science la puissance d'expression morale qui lui manque. » Pourquoi faut-il que dans ce beau livre James Darmesteter ait fait comme les « Sœurs du libre esprit », passant devant la figure du Christ en ignorant son nom? Par une disposition atavique dont il n'avait certainement pas conscience et qui paraît étrange chez un penseur aussi indépendant à l'égard de toutes les étroitesses traditionnelles, il n'a pas su reconnaître le plus grand de ces prophètes auxquels il aurait voulu ramener la conscience moderne.

Incomplète à beaucoup d'égards[1], cette revendication d'une foi morale indispensable à la société contemporaine, n'en constitue pas moins un symptôme éloquent des dispositions qui animent

1) Voir l'article que j'ai publié sur ce livre dans la *Revue*, t. XXV, p. 253 et suiv.

aujourd'hui un grand nombre des meilleurs esprits. Les pages dans lesquelles James Darmesteter a consigné les conclusions du travail intime qui s'est opéré en lui, demeureront comme un document de l'histoire religieuse de notre temps.

La mort a brisé trop tôt l'écrivain et le penseur si richement doué, mais si sa vie a été courte, elle a été bien employée et, à défaut de disciples directs qu'il n'avait pas encore eu l'occasion de former, il faut espérer que son exemple et ses écrits laisseront une trace durable dans la jeunesse soucieuse de la grandeur scientifique et morale de notre pays.

Jean Réville.

REVUE DES LIVRES

EUGÈNE MÉNÉGOZ. — **La Théologie de l'Épître aux Hébreux** (Paris, Fischbacher, gr. in-8 de 298 p.)

M. Ménégoz, depuis de longues années un des maîtres les plus écoutés et les plus aimés de la Faculté de théologie protestante de Paris, a voulu s'offrir le doctorat en théologie que, par un concours de circonstances, il ne possédait pas encore. Ce désir nous a valu la publication d'une excellente thèse de doctorat, l'une des plus intéressantes contributions à la théologie biblique dont notre littérature française se soit enrichie depuis longtemps.

En Allemagne, il existe toute une série de bons ouvrages sur le sujet. En France, nous n'avions jusqu'à présent, en dehors de quelques articles d'encyclopédie et d'une abondante moisson de thèses de baccalauréat en théologie, que la traduction avec commentaire publiée par M. Reuss dans la *Nouvelle Revue de théologie* de Strasbourg (1860) et réimprimée avec une assez maigre Introduction dans sa grande traduction française de la *Bible*. M. Ménégoz ne nous offre ici ni traduction, ni commentaire, mais une étude approfondie sur la nature et les caractères du document biblique et sur son contenu théologique. On y trouve la clarté, la solidité scientifique jointe à la finesse d'observation, que l'on est habitué à priser dans ses travaux ; et, tout en donnant à son exposition les développements nécessaires, il a eu le bon esprit de ne pas écrire, comme son collègue et prédécesseur allemand, M. Riehm, 900 pages sur les quelques chapitres de l'*Epître aux Hébreux*.

C'est un curieux écrit, en effet, que cette lettre anonyme, dont la tradition ecclésiastique a fait, en désespoir de cause, une lettre de saint Paul. Pour les lecteurs qui cherchent dans la Bible les trésors de la vie spirituelle, ce n'est pas précisément le plus riche filon du livre sacré. Il faut, pour y comprendre quelque chose, une culture historique et théologique dont bien peu de fidèles disposent. Mais c'est justement à cause de cela qu'elle offre de l'intérêt pour le théologien. S'il y a un écrit dans le Nouveau Testament qui porte bien l'empreinte particulière de son temps, c'est celui-là. Nulle part le judéo-alexandrinisme, qui a préparé les voies au christianisme dans le monde, ne s'est davantage identifié avec la religion nouvelle. Si le chrétien peut trouver que les raisonnements de l'auteur ne signifient plus grand'chose de nos jours, l'historien leur accorde, au contraire, une très grande signification comme témoignages d'une disposition d'esprit, alors prépondérante, et que nous avons peine à concevoir de nos jours si nous n'avons pas reçu une initiation spéciale.

Après une courte préface et des indications bibliographiques, M. Ménégoz examine, dans une Introduction à l'Épître, le but que s'est proposé l'auteur, les destinataires et la date de sa lettre; il s'efforce de percer le mystère de l'anonymat et retrace l'histoire du document depuis ses origines jusqu'aux temps modernes. Dans une seconde partie, dite « Exposé théologique », il analyse les enseignements de l'Épître sur le Christ, le sacrifice, la foi, la loi et les choses finales. Il s'attaque ensuite à la question des origines de cette théologie et à l'influence qu'elle a exercée sur le développement dogmatique dans le christianisme. La dernière partie, intitulée « Conclusions », a pour but de « dégager de sa forme contingente et transitoire la valeur permanente de cette remarquable conception théologique » (p. 3).

La dernière partie n'est pas de notre ressort dans cette *Revue*. Nous ne chicanerons pas M. Ménégoz sur la qualification de « remarquable » si libéralement octroyée à des idées qui, dans ce qu'elles ont de particulier et non de généralement chrétien, sont dénuées de toute valeur durable. Je ne puis m'empêcher cependant de dire en passant l'étonnement que j'éprouve, en voyant des théologiens, des historiens, des hommes au courant de l'histoire du christianisme primitif, aller perpétuellement chercher dans les spéculations d'un écrivain nourri de rabbinisme ou de philosophie judéo-alexandrine les éléments essentiels de la religion de Jésus, au lieu de les chercher dans ce qui nous a été transmis des enseignements de Jésus lui-même. Si l'on estime — à tort selon nous — que la tradition évangélique est dans un état de conservation trop imparfait pour qu'il soit possible d'en extraire l'évangile authentique, il faut se résigner à ignorer ce que le Christ a prêché à ses disciples. Ce ne sont certainement pas les dissertations et les allégories de l'*Épître aux Hébreux* qui nous le feront connaître, pas plus que les spéculations de tout autre écrivain sacré qui nous apprend ce qu'il pensait sur le Christ et non ce que Jésus a fait ou a dit. Or, on avouera bien que ce qui importe au chrétien d'aujourd'hui, c'est de savoir ce que Jésus a enseigné et non ce que les dogmaticiens du Ier siècle ont professé à son sujet.

M. Ménégoz démontre d'une façon irréfutable le caractère foncièrement judéo-alexandrin de l'*Epître aux Hébreux*. Cependant, comme le Christ n'y est pas appelé *Logos*, il n'ose pas déclarer que l'auteur était expressément un disciple de Philon. Sa tournure d'esprit en général lui semble avoir été plus juive que celle du célèbre philosophe alexandrin, et témoigner d'une certaine influence palestinienne (p. 217). J'accorderais volontiers à M. Ménégoz que l'écrivain à qui nous devons l'*Epître aux Hébreux*, est plus que Philon rabbinique, mais cela ne l'empêche pas d'être foncièrement judéo-alexandrin. Il faut bien, en effet, se pénétrer de cette vérité que Philon est un représentant du judéo-alexandrinisme, qu'il en fut peut-être l'écrivain le plus éminent, mais qu'il n'est pas à lui seul tout le judéo-alexandrinisme. Comme il est le seul dont nous ayons conservé de nombreux écrits, nous connaissons surtout par lui cette forme

spéciale de la pensée et de la religion à laquelle on a donné le nom de judéo-alexandrine; mais il y eut certainement à côté du philonisme proprement dit d'autres nuances du même système, plus ou moins judaïsantes ou grécisantes. Par sa nature même le judéo-alexandrinisme etait ondoyant et divers, parce qu'il n'avait aucun sens de la réalité concrète et précise.

Quand on reconnaît ainsi au judéo-alexandrinisme une valeur plus large et plus générale et qu'on ne le circonscrit pas dans les limites individuelles du philonisme, on ne peut souscrire sans quelque réserve à l'affirmation de M. Ménégoz que l'auteur de l'*Épître aux Hébreux* et *saint Paul* ne sortent pas de la même école et ne vivent pas dans la même atmosphère (p. 197). Assurément il y a de grandes differences entre eux; les pages où M. Menégoz les a exposées sont parmi les meilleures et les plus intéressantes de son livre. « Leurs conceptions théologiques, dit-il, ne sont pas les mêmes. L'un et l'autre croient à la vertu rédemptrice du sacrifice du Christ, mais ils ne l'expliquent pas de la même façon; pour l'auteur de l'Épître, ce sacrifice, dans lequel le Christ est à la fois le sacrificateur parfait et la victime parfaite, pure et sans tache, est la réalisation suprême des sacrifices rituels du culte lévitique. Pour saint Paul, il y a expiation substitutive de la victime qui subit à la place de l'humanité la juste condamnation que celle-ci avait méritée. La notion du salut par la foi diffère chez les deux auteurs d'une façon corrélative a leurs idées sur le sacrifice du Christ. Pour Paul, la foi est l'identification mystique du croyant avec le Christ, de telle sorte que, mourant au péché avec son Sauveur, il renaisse aussi avec lui à la vie nouvelle; c'est une foi mystique visant avant tout à assurer à l'homme la justice qu'il est incapable de réaliser par lui-même. Pour l'auteur de l'*Epître aux Hébreux*, le fidèle, en mettant sa confiance dans le sacrifice offert par le Christ dans le ciel, s'assure le salut comme l'Israélite de l'ancienne alliance, en mettant sa confiance dans les sacrifices terrestres, incessamment répétés, du Temple de Jérusalem. C'est que pour l'écrivain inconnu le christianisme est la réalisation parfaite du type prophétique de la législation mosaïque, tandis que pour Paul il y a anthithèse entre l'âge de la Loi et l'âge de la Grâce. L'auteur de l'*Épître aux Hébreux* est un « évolutionniste »; saint Paul est un « révolutionnaire », en prenant ce terme en son sens exclusivement moral et religieux » (p. 197).

Ainsi M. Ménégoz. Il y aurait bien des observations à lui soumettre. Est-il bien sûr qu'il y ait une si grande difference entre le sacrifice redempteur de saint Paul, qui, par la communication d'une vie nouvelle au pécheur, lui assure auprès de Dieu l'état de justice auquel il ne pouvait parvenir par lui-même, et le sacrifice rédempteur de l'*Epître aux Hébreux* qui purifie l'homme de ses œuvres mortes, c'est-à-dire impuissantes par elles-mêmes, et qui le rend digne de servir le Dieu vivant (IX, 13-14)? Est-il bien sûr qu'entre la Loi, selon saint Paul, servant de pédagogue à l'humanité pour la préparer à recevoir la grâce en le convainquant de son impuissance, et la Loi, selon l'*Epître aux Hébreux*, préfi-

gurant dans ses innombrables sacrifices rituels, impuissants à procurer la véritable pureté, le sacrifice unique et absolu par lequel le Christ assurera à ses disciples une pureté définitive et éternelle, il y ait une distance aussi grande que le veut M. Ménégoz? Il me semble que la différence tient surtout à ceci : Paul approfondit la question du salut; Paul cherche à se rendre compte du « pourquoi » de la rédemption : en d'autres termes, Paul est un penseur, un dialecticien, jeté dans les bras du Christ par un terrible drame intérieur. L'auteur de l'*Épître aux Hébreux*, au contraire, n'est qu'un bel esprit, superficiel, se contentant d'analogies apparentes et parfaitement incapable de comprendre la haute portée des spéculations pauliniennes, sur lesquelles il applique les arabesques précieuses de l'allégorie et de la typologie judeo-alexandrines. Mais l'atmosphère, dans laquelle ils vivent l'un et l'autre, est sensiblement la même; la méthode qu'ils suivent est la même, judéo-alexandrine au sens large de cette qualification. Chez l'un comme chez l'autre, l'allegorie règne en maîtresse; l'un et l'autre ont le même mépris de la réalité concrète, la même conception de l'histoire de l'humanité comme des actes divers d'un grand drame providentiel; l'un et l'autre substituent au Christ historique le Christ de leur spéculation; l'un et l'autre professent le même universalisme. Ils appartiennent à la même famille spirituelle, mais l'un est un homme de génie et l'autre un personnage dépourvu d'originalité et, pour dire toute notre pensée, médiocre.

Nous ne saurions d'aucune façon, en effet, admettre avec M. Ménégoz qu'il n'ait pas subi l'influence du paulinisme. Laissons de côté la question de la dépendance littéraire à l'égard des écrits pauliniens; M. Ménégoz se borne à la nier, sans discuter les passages si nombreux où M. Holtzmann la reconnaît. Mais toute la thèse de l'*Épître aux Hébreux* n'est admissible que dans un milieu qui a déjà été détaché de la synagogue juive par l'introduction de l'universalisme chrétien. Comment M. Ménégoz ne voit-il pas que la discussion académique du judéo-alexandrin chrétien, discutant avec des judéo-alexandrins demeurés juifs, présuppose l'existence déjà établie de communautés tout entières universalistes, séparées des judaïsants? Et ce déchirement, même dans les milieux judéo-alexandrins les plus libéraux, ne savons-nous pas, par les Épîtres de saint Paul et par tous les écrits de la chrétienté primitive, qu'il a été douloureux? Psychologiquement l'*Epître aux Hébreux* est un succédané de l'œuvre accomplie par saint Paul. Elle est inconcevable autrement. Et les critères internes confirment cette assurance morale.

Mais voilà justement le point où je puis le moins m'accorder avec M. Ménégoz. Il n'a pas pu se résoudre à placer l'Épître après l'an 70. Voilà pourquoi il ne peut pas la placer dans son véritable cadre historique. « Dans notre Épître, écrit-il (p. 40), le fonctionnement actuel et ininterrompu du culte lévitique est franchement et invariablement supposé de la première à la dernière page, sans que jamais aucun mot trahisse la connaissance de la destruction de la ville sainte. Or, nous croyons assez connaître notre auteur pour affirmer péremptoi-

rement qu'il lui eût été impossible d'écrire ainsi, si le temple n'avait plus existé. Une fiction littéraire de ce genre eût été absolument contraire à son esprit. »

Comment? voilà un homme qui, depuis la première à la dernière ligne de son écrit, vit dans l'allégorie, dans un monde étranger aux réalités concrètes, qui n'interprète pas un seul passage ni un seul événement dans son sens propre, et l'on prétend nous le présenter comme incapable de parler des sacrifices de l'ancienne alliance au point de vue abstrait auquel il envisage toutes choses! S'il n'y en eût qu'un capable de vivre ainsi en dehors de la réalité, ce serait lui. Mais, bien loin qu'il soit seul, il se trouve à cet égard en fort bonne compagnie. Clément Romain, Justin, des hommes singulièrement plus posés, plus pratiques et plus réalistes que lui, parlent également des sacrifices lévitiques comme s'ils existaient encore de leur temps. Pendant un siècle et demi l'apologétique chrétienne a été surtout dirigée contre les juifs. Eh! bien, où et quand voyons-nous les écrivains chrétiens arguer du fait de la destruction du Temple pour confondre les juifs, en leur montrant que l'ancienne alliance était bien finie, que les faits avaient prononcé sa condamnation? On disserte sur des passages de l'Ancien Testament, on recourt aux interprétations les plus surprenantes, mais jamais on ne se place au point de vue réaliste et expérimental qui s'imposerait de nos jours et qui était alors propre aux païens, pour dire : « Les faits prouvent que vous avez tort. » Les rabbins juifs n'ont-ils pas continué à légiférer et à discuter sur la Loi après la destruction de Jérusalem, tout comme si l'État juif, tout comme si le temple de Jérusalem, son sacerdoce et ses sacrifices, existaient encore? Assurément, avec notre éducation moderne, nous avons beaucoup de peine à comprendre un pareil état d'esprit; mais les preuves positives qu'il a été général dans le monde juif et chrétien après la catastrophe de l'an 70 abondent.

Ceci bien établi, il y a dans l'*Epître aux Hébreux* elle-même des indices certains d'une origine plus tardive. L'auteur appartient à la seconde, sinon à la troisième génération chrétienne. Au ch. II, vv. 3 et 4, il s'exprime ainsi : « Comment échapperons-nous, si nous négligeons un si grand salut, lequel a commencé par être annoncé par le Seigneur et nous a été confirmé, à nous, par ceux qui l'ont entendu, Dieu appuyant leur témoignage par des signes, des prodiges et des miracles de toute espèce, ainsi que par des émissions partielles du Saint-Esprit selon qu'il en a décidé? » Non seulement il n'a pas connu le Christ, mais il est lui-même un disciple de ceux qui l'ont entendu et il connaît déjà une longue série de miracles à l'actif de ceux-ci. Au ch. X, v. 32, il écrit : « Rappelez-vous les jours du début, alors qu'ayant été initiés vous avez supporté une grande lutte pleine de souffrances etc. » Ainsi la communauté (ou les communautés), à qui il adresse ses exhortations, a déjà souffert autrefois, du temps de son initiation au christianisme, pour la bonne cause, et son zèle s'est refroidi depuis ce temps. Elle a subi des confiscations, des emprisonnements. Elle existe déjà depuis assez longtemps. Au ch. XIII, v. 7, nous lisons : « Rappelez-vous vos conducteurs qui vous ont fait entendre la parole

de Dieu, et en méditant sur l'issue de leur profession, imitez leur foi. » En vérité, pour une épître qui se déroule dans les généralités et les abstractions, voilà pas mal de traits qui dénotent une origine certainement postérieure à la première génération chrétienne.

M. Ménégoz ne les ignore pas ; mais il est obligé d'en réduire la portée, parce qu'il ne peut pas descendre au-dessous de l'an 70. En hâtant un peu l'avénement de la seconde génération de chretiens universalistes, on peut la faire commencer un peu avant 70. Mais on ne trouve pas aussi aisément à cette époque une situation historique à laquelle l'*Epître aux Hébreux* puisse convenir. Et tout cela pour que l'auteur n'aït pas parlé du Temple, après la destruction, comme tant d'autres l'ont fait. Dans une note, M. Ménégoz lui-même avoue que l'auteur ne décrit pas le temple de la réalité historique, mais le tabernacle de la Bible et de la tradition rabbinique (p. 49, note 2). Pourquoi pas alors les sacrifices lévitiques de la Bible et de la tradition rabbinique?

Je ne saurais enfin partager l'indécision de M. Ménégoz sur la communauté que cette lettre concerne en tout premier lieu. Elle est bien dûment adressée à des chrétiens de Rome. La salutation de la part de « ceux qui sont d'Italie » (οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας) est formelle. De plus, la désignation des conducteurs de l'Église sous le nom de ἡγούμενοι est bien romaine ; on la retrouve chez Clément Romain et chez Hermas, tandis qu'elle ne figure pas dans les écrits de provenance grecque ou orientale. Donc l'auteur est lui-même un chrétien de Rome, puisqu'il demande aux destinataires de prier pour lui afin qu'il leur soit plus tôt rendu (XIII, 19); et c'est bien là que son paulinisme incolore, sa médiocrité philosophique et son attachement au symbolisme lévitique sont le mieux à leur place. Il est de la famille de l'auteur de la Ire *Épitre de Pierre* et de *Clément Romain*. A Rome et en Occident, on conserva pendant longtemps le souvenir qu'il n'était pas apôtre, mais on conserva néanmoins son Épître, parce qu'elle répondait trop bien à l'esprit du christianisme romain pour être reléguée parmi les écrits sans autorité.

JEAN RÉVILLE.

ABRAHAM KUENEN. — **Gesammelte Abhandlungen zur biblischen Wissenschaft.** — Aus dem holländischen ubersetzt von *K. Budde*. Mit Bildnis und Schriftenverzeichnis. — Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1894. Akademische Verlagsbuchhandlung von J C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Dans un compte-rendu de la troisième partie de l'Introduction aux livres de l'Ancien Testament, du grand théologien hollandais Abraham Kuenen, M. le professeur Budde[1], parlant avec admiration des articles de critique biblique,

1) *Theologische Literaturzeitung*, 1893, n° 15. La publication de cette troisième partie de la deuxième édition de l'Introduction, que M. Kuenen n'a plus pu achever, a été confiée à l'un de ses élèves, M. le professeur Matthes d'Amsterdam.

que le maître regretté avait fait paraître pendant une longue série d'années dans le *Theologisch Tijdschrift* et dans plusieurs autres recueils généralement peu à la portée du public, exprimait le regret que ces travaux n'aient eu et n'aient encore, malgré leur haute importance, qu'un cercle restreint de lecteurs. Sauf quelques rares exceptions, ces études sont écrites en hollandais, langue que d'ordinaire et bien à tort on hésite à aborder ; car, avec quelque connaissance de l'allemand et de l'anglais, la lecture n'en est pas trop difficile. Exprimer le regret dont on vient de parler, c'était en même temps formuler le vœu que ces articles de revue, du moins les plus beaux et les plus importants, trouvassent un éditeur et un traducteur. Le vœu de M. Budde fut réalisé plus promptement qu'on ne pouvait l'espérer. L'éditeur se trouva, sans qu'il fut besoin de le chercher, dans la personne de M. Paul Siebeck, de Fribourg-en-Brisgau, si avantageusement connu par les nombreuses et importantes publications théologiques sorties de sa maison ; et la traduction des études de M. Kuenen ne pouvait être mise en de meilleures mains que celles de M. le professeur Budde, lui-même l'un des représentants les plus distingués de l'école moderne, et que sa connaissance approfondie du hollandais et les relations personnelles qu'il avait eues avec M. Kuenen indiquaient d'emblée.

Ces articles de critique dûs à M. Kuenen, ces revues des publications concernant l'Ancien Testament, sont en beaucoup trop grand nombre et s'étendent sur un trop grand nombre d'années, de 1850, si je ne me trompe, jusqu'en 1892, pour qu'on pût songer à les traduire tous. Il fallait choisir. Et c'est le cas de dire qu'on avait l'embarras du choix. On est stupéfait de la force de travail de M. Kuenen et de la fécondité de sa plume, quand on parcourt la liste complète de ses publications, due à M. le professeur van Manen et jointe au volume qu'on annonce ici.

Le choix fait par M. Budde est très judicieux. Il a placé en tête du recueil une magistrale étude sur la « Méthode », parue en anglais dans *The modern Review* de 1880 : recueil qu'il est difficile de se procurer sur le continent et que même la riche bibliothèque de l'Université de Strasbourg ne possède pas. M. Budde l'a traduite sur le texte hollandais primitif, retrouvé dans les papiers de M. Kuenen. Puis, laissant de côté les études parues de 1867-1884 dans le *Theologisch Tijdschrift*, que M. Kuenen a presque toutes utilisées et résumées dans ses ouvrages d'ensemble, le traducteur nous donne une série de six « conférences académiques », dont la première est de 1866 et la dernière de 1890. Elles ont paru dans les *Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, publication que peu de particuliers possèdent. Ces six conférences sont donc peu connues et M. Kuenen lui-même, n'ayant pu achever la troisième partie de la deuxième édition de l'Introduction, n'a plus eu l'occasion d'en faire entrer la substance dans des publications ultérieures[1]. Elles

1) V. cependant pour la première de ces conférences, qui date de 1866, *De Godsdienst van Israel*, II, 512.

traitent des sujets suivants : *La composition du Sanhédrin* ; *La généalogie du texte masorétique de l'Ancien Testament; Les hommes de la grande Synagogue; Hugo Grotius comme exégète de l'Ancien Testament*; *La Meleket ha-shamaim dans Jérémie, 7 et 44*; *La chronologie de l'histoire d'Israël à l'époque perse.*

Enfin, M. Budde nous donne six études sur des questions d'Ancien Testament, ou plutôt, six revues de livres ayant trait à des questions d'Ancien Testament, dont la première seule est antérieure à la deuxième édition de l'Introduction et qui en sont comme le complément. Cinq d'entre elles ont paru dans le *Theologisch Tijdschrift*; une, en français, dans la *Revue de l'Histoire des Religions.* Cette dernière aussi a été traduite en allemand d'après l'original hollandais retrouvé dans les papiers de M. Kuenen. En voici les titres : *Contribution à la critique de l'Hexateuque*; *Dina et Sichem, Gen. XXXIV*; *La manne et les cailles, Exode, XVI* (il y est traité de la composition de ces difficiles chapitres); *La critique de l'Hexateuque et l'histoire de la religion des Israélites* (à propos de différentes publications sur ce sujet); *L'œuvre d'Esdras* (critique des vues de M. Halévy); *Les phases de la critique de l'Hexateuque* (à propos des publications de MM. Vatke, *Histor.-Krit. Einl. in das A. T.*; Dillmann, *Commentaire sur Nombres-Josué*; Maur. Vernes, *Une nouvelle hypothese sur la composition et l'origine du Deutéronome*; J. Halévy, *Le Code sacerdotal pendant l'exil*; *Caïnites et Séthites*); *Trois chemins, un même but* (critique de l'*Histoire d'Israël* de Renan, et de celle de M. Kittel, ainsi que des *Beitrage zur semitischen Religionsgeschichte* de M. Baethgen); *L'Histoire des prêtres en Israël et la date du Code sacerdotal* (à propos des travaux de MM. Oort, *De Aaronieden*; Baudissin, *Die Geschichte des alt. testam. Priesterthums untersucht*; Vogelstein, *Der Kampf zwischen Priestern und Leviten seit den Tagen Ezechiels*).

Au milieu de ces études sur les questions d'Ancien Testament, se trouve le bel article intitulé *Verisimilia?* et consacré à la publication bien connue et révolutionnaire de MM. Pierson et Naber[1]. M. Kuenen y apparaît sous un nouvel aspect, comme critique du Nouveau Testament et on est étonné de l'aisance avec laquelle il se meut sur ce terrain, qu'il n'aborda que rarement mais qui ne lui en était pas moins familier. Cette dernière série d'études, consacrées à la critique des publications courantes, fait admirablement connaître l'incomparable chroniqueur scientifique qu'était M. Kuenen.

Il est inutile d'insister sur la haute valeur de ces études où M. Kuenen se distingue toujours par la parfaite possession du sujet, la rigueur de la méthode, la clarté de l'exposition, une prudence, une impartialité, une conscience scientifique à toute épreuve. A force d'être fouillées dans tous les sens, elles ont peut-être quelque lourdeur. C'est, si j'ose dire ainsi, de la grosse artillerie mais qui porte. Il s'en dégage l'impression d'une force à laquelle il est malaisé de résister. C'est aussi une impression de force, calme et sereine, qui se dé-

1) *Verisimilia.* Laceram conditionem N. T. exemplis illustrarunt et ab origine repetierunt A. Pierson et S. A. Naber.

gage du beau portrait placé en tête du volume, portrait très ressemblant, dit M. Budde, mais qui ne rend pas l'expression d'exquise cordialité qui animait les traits de M. Kuenen et qui lui gagnait les cœurs.

Tous ceux qui lisent plus volontiers l'allemand que le hollandais — et ils sont nombreux — seront reconnaissants à M. Budde d'avoir mis ces magistrales études à leur portée dans une traduction excellente. C'était acquitter en même temps une dette de reconnaissance envers celui qui fut un des maîtres et des chefs de l'école moderne, et rendre un service signalé à nos difficiles études.

L. Horst.

J. Happel. — **Der Eid im Alten Testament.** — Leipzig. Wilhelm Friedrich, 72 pages.

M. Happel étudie le serment dans l'Ancien Testament. Il recherche d'abord le fondement du serment en général, à savoir la foi en la puissance de la vérité et de la justice; puis il traite de la malédiction et de la bénédiction, des formes et des formules en usage dans le serment, du serment que Dieu prête lui-même et de celui dans lequel le nom de Dieu est invoqué. Dans la deuxième partie, il essaye de démontrer que le serment, juré par Dieu lui-même, est, dans l'Ancien Testament, à la base de toutes les institutions, qu'il est le fondement sur lequel repose le mariage, l'État, l'Église, les fonctions dans l'État, le droit, les alliances. Dans la troisième partie, il est question de la décadence et de la restauration du serment, cette dernière préparée par les prophètes et accomplie dans l'Évangile.

La lecture de ce travail est difficile. On a une peine infinie à suivre l'auteur. Sa brochure m'a laissé l'impression d'un curieux pêle-mêle de faits en partie bien observés et de spéculations parfaitement étrangères à l'Ancien Testament. Rien d'étonnant, par exemple, comme le raisonnement par lequel il vient démontrer que le mariage dans l'Ancien Testament est fondé sur le serment juré par Dieu. « Le Seigneur Dieu lui-même, dit-il, s'est uni à son peuple par une alliance matrimoniale confirmée par serment, et a créé ainsi le type et posé le fondement de tout mariage, qui ne saurait être conclu autrement que par son nom. » Le style de la brochure est aussi tourmenté que la pensée. La traduction en français en serait à peu près impossible. Je crains que ceux qui voudront se renseigner auprès de M. Happel sur le serment dans l'Ancien Testament n'y voient que du feu.

Après tout, ne nous avertit-il pas lui-même que notre siècle a de nouveau perdu, ou peu s'en faut, la délicatesse du sens historico-philosophique — *das feinere historisch-philosophische Verständniss* — surtout pour les choses de l'Ancien Testament ?

L. Horst.

ANDRÉ BAUDRILLART. — **Les Divinités de la Victoire en Grèce et en Italie**, d'après les textes et les monuments figurés (Paris, Thorin, 1894, *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, fasc. 68).

Le petit volume de M. Baudrillart se compose de deux parties qu'il a volontairement écrites de longueur très inégale. Il nous avertit avec insistance que son étude sur la divinité de la Victoire chez les Grecs n'a aucune prétention à la nouveauté, qu'il y résume seulement ce que les historiens ont déjà dit sur un sujet maintenant bien connu. Et de fait, sans pousser loin ses recherches, sans appuyer même beaucoup sur les points douteux, il se contente de nous exposer cette théorie courante que Niké n'était pas, dans la religion officielle des Grecs, une déesse bien distincte, ayant son culte à part et ses autels exclusifs, mais qu'elle n'était qu'un aspect d'Athéna ; Niké n'existait pas toute seule ; on ne connaissait qu'Athéna-Niké. C'est l'art qui a dédoublé les deux figures et créé une Niké indépendante, qui d'ailleurs resta toujours la servante ou la suivante d'Apollon et de Zeus ; c'est l'art qui bientôt aussi a donné naissance aux Nikés, groupe de vierges allégoriques, analogue par exemple au groupe des Éros. Le système est rigoureusement déduit, et il faut savoir gré à M. Baudrillart d'avoir condensé en un chapitre bien venu les données éparses de l'histoire.

Il est un point cependant que nous aurions voulu voir traité avec plus d'ampleur. Homère, nous dit l'auteur, ne parle pas de Niké, mais Hésiode, à propos de la lutte de Zeus et des Géants, la mentionne comme la fille de Styx et du geant Pallas. Pourquoi M. Baudrillart n'a-t-il pas cherché à expliquer cette généalogie, et pourquoi a-t-il admis comme un axiome les confusions de cette figure avec Athéna? Peut-être, si, non seulement au ve siècle, mais bien plus tôt, avant la L^e olympiade, on trouve des images isolées, indépendantes, de Niké, cela est-il dû à la persistance de ce type hésiodique que l'on suppose gratuitement dès longtemps oublié. Peut-être, si M. Baudrillart avait fait un usage moins timide des monuments figurés qu'il sacrifie volontiers aux textes, aurait-il pu nous donner la solution du problème.

La seconde partie est beaucoup plus développée ; c'est elle qui constitue essentiellement le livre.

M. Baudrillart attache certainement beaucoup d'importance aux trois premiers chapitres, où il recherche si les antiques divinités latines, *Vacuna*, *Vitula*, *Vica Pota*, sont ou ne sont pas les divinités de la Victoire. Il répond affirmativement pour la première et la dernière, négativement pour la seconde. Les discussions qu'il institue à ce sujet sont nettes, et sans doute probantes, mais elles nous semblent un peu longues, et certes, s'il n'avait pas trouve à combattre en chemin la grave autorité de Mommsen, il eût abrégé et condensé. En somme, le résultat de l'effort est médiocre, et après avoir lu, nous ne connaissons rien de plus précis sur ces obscures divinités latines ; toute l'érudition, indéniable, de l'auteur reste à peu près stérile

Lorsque M. Baudrillart entre enfin dans le vif de son sujet, lorsqu'il étudie l'antiquité du culte de Victoria à Rome, l'extension de ce culte et sa grande importance jusqu'à la fin de l'époque impériale, et qu'il s'efforce de définir exactement l'essence de cette divinité, son livre devient de tout point excellent et utile. Comme il a voulu le faire, il a bien réussi à « dégager et mettre en lumière l'une des formes multiples du paganisme antique, à suivre dans ses développements la curieuse conception d'une abstraction divinisée, et étudier dans le détail un des cultes importants de l'ancienne Rome. » C'est bien en effet une abstraction divinisée que Victoria, mais c'est en même temps, dès son origine, une déesse véritable, tout à fait distincte des autres, ayant son caractère, sa figure, son rôle bien à part. En cela elle se sépare absolument de la Niké des Grecs, cette servante, à vrai dire, des dieux supérieurs. Elle a si bien sa vie propre, qu'elle a son *génie*, cette abstraction au second degré, comme dit fort bien M. Baudrillart, et ce fait n'est pas un des moins curieux et significatifs que l'auteur ait relevés. D'autre part, tandis que Niké était à la fois guerrière et pacifique, Victoria est avant tout une divinité militaire, comme il était naturel chez un peuple qui sacrifia presque tout à la gloire des armes; et comme il semble aux foules que le renom guerrier soit le plus enviable pour un potentat, Victoria devint comme la protectrice spéciale, la servante familière des empereurs. Attachée, pour ainsi dire, à la dignité impériale, il est tout naturel que Victoria ait longtemps survécu au paganisme, comme d'ailleurs d'autres divinités païennes; jamais même l'association de la déesse avec l'empereur n'a semblé plus constante et plus étroite; mais est-ce bien véritablement la déesse qu'il faut dire, la déesse romaine dont le nom se joint à celui du souverain, ou n'est-ce pas plutôt un simple symbole, la pure abstraction qui reparaît, dégagée, clairement ou non, de ses éléments divins? M. Baudrillart ne le pense pas; il croit à une très ordinaire survivance, que motivaient suffisamment le caractère de Victoria et aussi une sorte de nécessité politique que malgré eux subissaient les empereurs: et peut-être a-t-il raison. L'affaire de l'autel de la Victoire à la Curia Julia est un bon argument en sa faveur. Nous aurions aimé à en retrouver ici le récit et le commentaire; l'absence en forme une véritable lacune, et l'auteur aurait dû faire violence à sa modestie; il reste souvent à dire, même après les maîtres comme M. Gaston Boissier, et dans tous les cas c'est un plaisir à procurer au lecteur de les citer.

M. Baudrillart a de bons chapitres, sûrement informés, sur le rôle de la Victoire dans la religion particulière aux légions, sur les *ludi Victoriæ*, sur la Victoire au cirque, sur les temples de la Victoire; mais ils cèdent en intérêt à celui qui traite des rapports de Victoria avec *Venus victrix* et *Venus genetrix*. Il y combat avec fermeté l'opinion, accréditée par Mommsen dans une note du *Corpus*, que Victoria pourrait ne former avec *Venus genetrix* et *Venus victrix* qu'une seule et même divinité. La question est complexe et obscure; M. Baudrillart a bien su la diviser et la démêler, et nous admettons volontiers qu'il y a

porté la lumière; sa conclusion est juste : « Il peut y avoir et, dans une certaine mesure, il y a eu similitude de conception; il n'y a pas identité entre *Venus victrix* ou *genetrix* et la Victoire. »

Bref, la monographie de M. Baudrillart, malgré quelque indécision dans le plan, doit être louée, parce qu'elle rendra service; de pareils travaux sont d'un bon exemple, surtout lorsqu'ils partent d'un esprit juste, précis, et, quand il le faut, indépendant.

PIERRE PARIS.

ALFRED ALTHERR. — **Theodor Parker, in seinem Leben und Wirken dargestellt.** — Mit Parkers Bildnis, in-8, Sanct-Gallen, Th. Wirth et Cie, 1894.

Raconter la vie de Th. Parker, peindre le milieu dans lequel il a vécu, exposer ses idées, faire connaître son œuvre religieuse et sociale, et en même temps faire apprécier l'homme en insérant dans son travail une grande quantité d'extraits de ses discours, de sa correspondance et de son journal, et en mettant ainsi le lecteur directement en contact avec lui : tel est le plan que s'est tracé M. Altherr et qu'il a mené à bonne fin dans l'ouvrage dont nous venons de transcrire le titre.

Il existait déjà un certain nombre de biographies de Parker, le plus grand nombre en anglais, une en français, très connue et fort appréciée, due à la plume de M. A. Réville, et une en allemand, écrite par M. Heinrich Lang. M. Altherr a voulu, dans un ouvrage plus étendu et plus complet, faire connaître aux lecteurs allemands Th. Parker comme il le méritait. Il a pu mettre à profit les travaux de ses devanciers, et son livre sera, sans nul doute, bien accueilli du grand public auquel il est adressé.

Après quelques considérations sur « le pays de l'avenir », et en particulier sur la vie religieuse aux États-Unis, l'auteur raconte rapidement l'enfance et la jeunesse studieuse de Parker. Il nous montre ses merveilleuses aptitudes, son goût passionné pour l'étude, la piété simple et sérieuse qui présida à sa première éducation, les efforts et la persévérance qu'il dut déployer pour parvenir à faire ses études à Cambridge, près de Boston, et se hâte d'arriver à ce qui fera le principal objet de son étude, les idées et l'œuvre de Parker.

En 1837, le jeune ministre de l'Évangile se maria et devint pasteur de l'église unitaire de West-Roxburg. Ces unitaires, qui comptaient alors quelques centaines de congrégations dans la Nouvelle-Angleterre, étaient les héritiers et les continuateurs des anti-trinitaires et des sociniens. La doctrine de la Trinité est une de celles qui ont rencontré la plus persévérante opposition dans l'Église chrétienne. Devenue, après des luttes longues et ardentes, doctrine officielle et déclarée indispensable au salut, elle suscita, au moyen âge, de nombreuses hérésies, impitoyablement étouffées. La fermentation religieuse du XVIe siècle,

la pratique du libre examen, que la Réforme n'encourageait pas, mais qu'elle ne pouvait empêcher, ramenèrent les idées anti-trinitaires à la surface. La plupart des audacieux négateurs, qui s'en prenaient à la doctrine fondamentale du système dogmatique universellement adopté, furent violemment persécutés, et plusieurs payèrent de leur liberté ou de leur vie la fidélité à leurs convictions. On connaît l'histoire de Michel Servet. D'autres furent plus heureux, peut-être parce qu'ils furent plus prudents. Lelio Socini et, après lui, son neveu Faustus Socini purent répandre leurs idées; et ce dernier réussit à constituer en Pologne les anti-trinitaires ou sociniens en une église établie. Cette église, il est vrai, ne dura pas longtemps, et fut dispersée et détruite lors de la réaction inaugurée par Sigismond III et les Jésuites. Partout ailleurs où il était parvenu à s'établir, le socinianisme eut le même sort, sauf en Angleterre. Là, les idées anti-trinitaires s'étaient manifestées et étaient parvenues à se maintenir dans les églises du refuge. Dès le milieu du XVII[e] siècle, les unitaires (c'est le nom sous lequel ils seront désormais designés) avaient à Londres des conventicules réguliers; mais ce n'est que beaucoup plus tard, en 1772, que Lindsay inaugura à Londres la première chapelle unitaire. C'est de la que l'unitarisme passa dans l'Amérique du Nord avec Priestley, et se répandit dans la Nouvelle-Angleterre et surtout à Boston.

L'unitarisme, illustré alors par la piété et les talents de Channing arrivé déjà au déclin de la vie, avait gardé son esprit large et libéral, mais était arrivé, dans son développement, à une période de calme, et on pourrait presque dire d'immobilité. Parker, qui s'était familiarisé avec la théologie allemande, et qui était à la fois l'homme le plus pieux et le plus radical qu'on puisse imaginer, avait abouti bien vite à des conclusions qui dépassaient de beaucoup les idées de ses collègues. Et comme il était ingénument audacieux et allait d'un coup jusqu'au bout de ses idées, il ne tarda pas à être en scandale au milieu des siens. Son église lui resta fidèlement attachée, mais il s'aperçut bien vite qu'il était désapprouvé à Boston. Un discours sur « Ce qui passe et ce qui demeure dans le christianisme », prononcé lors de l'installation d'un jeune pasteur, mit le feu aux poudres. Ce fut un concert de cris et d'indignation. Quelques personnes, plus libres d'idées préconçues, l'invitèrent alors à venir faire, à Boston, des lectures qu'il répéta dans d'autres villes et qu'il publia sous le titre « Discourse of matters pertaining to religion ». De nouvelles lectures, faites l'année suivante, fournirent la matière d'un autre volume « Discourse for the time ». Lectures et volumes eurent du retentissement. Ses collègues le citèrent à leur barre dans une réunion extraordinaire, et s'efforcèrent de l'amener à quitter le corps pastoral unitaire, ce à quoi il se refusa. Pour se reposer de ces luttes qui lui furent très pénibles sans ébranler ses idées, il fit en Europe un voyage d'une annee (1843-44).

C'est au retour de ce voyage qu'il fut invité à parler régulièrement à Boston dans le « Melodeon », vaste salle de concert qu'on avait louée pour lui. Il s'en-

gagea à le faire pendant un an, sans quitter l'église unitaire ni sa place à West-Roxburg. L'année écoulée, ses auditeurs, devenus de plus en plus nombreux, se constituèrent en communauté et le choisirent pour pasteur. Le 4 janvier 1846, il s'installa lui-même comme pasteur de la 28e congrégation, en prononçant un discours sur l' « Idéal d'une église chrétienne ». A partir de ce moment, son activité devient prodigieuse : il organise sa communauté, y prêche chaque dimanche, fait au dehors des lectures qui deviennent de plus en plus nombreuses, de 80 à 100 par année, entretient une correspondance très active, et trouve encore du temps pour l'étude et pour la lecture de nombreux ouvrages. Sa paroisse n'y perdait rien. Elle se trouva bientôt à l'étroit dans le Melodeon, et loua une autre salle de concert, le « Music Hall » qui pouvait contenir jusqu'à 3000 auditeurs. Parker avait le don de captiver la foule qui se pressait dans cette vaste salle; il n'était pas orateur, n'avait ni la prestance, ni la voix, ni le geste, ni le style enflammé d'un tribun; il lisait paisiblement ses discours : sa puissance venait tout entière de la clarté de sa pensée, de sa sincérité absolue, de la profondeur de son sentiment moral et religieux. Quelques idées très simples, dont il ne se préoccupait pas de faire un système bien coordonné, formaient la base de son enseignement : Dieu est la perfection absolue ; ce qu'il a créé est relativement parfait ; l'homme est en état de réaliser sa vocation, qui est la perfection ; la tendance à cette perfection est la religion absolue, et cette religion absolue, qui est enseignée dans l'Evangile, vient de la nature humaine. Mais il ne s'enferma pas dans le domaine religieux proprement dit : comme il pensait que la religion doit pénétrer partout, toutes les manifestations de la vie individuelle et sociale rentraient dans son domaine et fournissaient la matière de ses discours. Il fut ainsi un reformateur social, s'occupa de toutes les questions du jour et parla librement et hardiment contre les vices et les iniquités de son temps : il jugeait tout, hommes et choses, au point de vue de la religion absolue telle qu'il la concevait. Mais il prit surtout part à la lutte pour l'abolition de l'esclavage et y déploya un courage, une activité et une persévérance qui ne se démentirent pas un instant; c'était un puissant lutteur, qui avait pour lui l'implacable logique de ses idées et qui maniait l'ironie et le sarcasme de main de maître. Il se fit ainsi beaucoup d'ennemis, et dépensa beaucoup d'énergie dans ces luttes. Sa santé ne tarda pas à en être éprouvée. Une fièvre typhoïde, contractée dans un de ses nombreux voyages en 1857, acheva de briser ses forces. A ce moment l'hostilité de ses adversaires redoublait contre lui. Dans les assemblées de « réveil », on demandait à grands cris au Ciel sa conversion ou sa mort. Déjà la phthisie commençait son œuvre. Au commencement de 1859, il dut renoncer à prêcher et quitter Boston pour aller chercher le soulagement dans un climat plus doux. C'est dans ce dernier voyage en Europe qu'il vint mourir à Florence, le 10 mai 1860, à l'âge de cinquante ans.

Tel est l'homme dont M. Altherr nous retrace les luttes et les travaux avec un intérêt croissant et une émotion communicative. Il voit en lui, non le fonda-

teur d'une nouvelle église, mais le réformateur de l'ancienne et le prophète d'un meilleur avenir. Parker a été en effet un réformateur et un prophète. Ce qui a fait sa puissance et ce qui lui assure une influence durable dans l'avenir, ce n'est pas son radicalisme théologique, c'est le remarquable ensemble de sa nature religieuse, où domine une piété vivante qui l'a préservé de la sécheresse du rationalisme vulgaire et de l'étroitesse habituelle au radicalisme. Il a été avant tout un homme de conscience et de cœur. Ses négations les plus hardies viennent de la sincérité d'une âme droite qui veut être au clair avec elle-même et avec les autres, et sur les ruines des idées qu'il combat il élève aussitôt des affirmations nouvelles, dont sa vie a montré la valeur morale et religieuse. Le progrès ne va pas sans destructions nécessaires : mais l'influence religieuse d'un homme ne se mesure pas à ce qu'il renverse, mais à ce qu'il est capable d'édifier. Parker a beaucoup edifié et, s'il se rencontre dans les matériaux qu'il a apportés à l'édifice religieux de l'avenir de la paille et du chaume destinés à disparaître, il s'y trouve aussi de l'or pur qui restera.

EUG. PICARD.

CHRONIQUE

FRANCE

L'enseignement de l'histoire des religions à Paris. — Avec le mois de novembre la vie universitaire reprend toute son activité. Selon notre habitude, nous extrayons des programmes de nos Facultés et de nos principales Écoles scientifiques les renseignements relatifs aux cours ou conférences, dans lesquels seront traités des sujets ressortissant à l'histoire religieuse.

Au *Collège de France*, M. *Albert Réville*, professeur d'histoire des religions, traitera cette année des trois premiers siècles de l'Église chrétienne jusqu'à Constantin.

A l'*École des Hautes-Études, section des Sciences religieuses*, le programme est rédigé comme suit :

I. *Religions des peuples non civilisés.* — M. *Marillier* : Les traditions et les mythes relatifs à un déluge, les mardis à 9 heures et demie. — Les rites du mariage, les samedis à 9 heures et demie.

II. *Religions de l'Extrême-Orient et de l'Amérique indienne.* — M. *Léon de Rosny* : Les mythes de l'antiquité japonaise. L'Amé-no kami et la grande déesse solaire. — La religion des anciens Mayas, les lundis à 2 heures un quart. — Exposé du système graphique des nations bouddhiques de l'Asie orientale. Explication de quelques anciennes inscriptions chinoises. — Aperçu des progrès du déchiffrement des textes katoumiques de l'Amérique centrale, les jeudis à 2 heures un quart.

III. *Religions de l'Inde.* — M. *Sylvain Lévi* : L'*Abhidharma-koça.* Étude du bouddhisme septentrional, les mardis à 3 heures et demie. — Étude de documents épigraphiques, les jeudis à 3 heures et demie.

IV. *Religion de l'Egypte.* — M. *Amélineau* : La morale égyptienne, son origine, ses développements, son importance et son influence en dehors de l'Égypte, les lundis à 4 heures. — L'établissement du christianisme en Égypte pendant les trois premiers siècles de notre ère. Les Actes des Martyrs, les mercredis à 4 heures.

V. *Religions des peuples sémitiques* :

1° *Hébreux et Sémites occidentaux.* — M. *Maurice Vernes* : Recherches sur l'origine et la composition des livres historiques de l'Ancien Testament, les mercredis, à 10 heures trois quarts. — Explication de morceaux choisis des Livres prophétiques, les vendredis a 10 heures trois quarts.

2° *Islamisme et religions de l'Arabie.* — M. *Hartwig Derenbourg* : Explica-

tion du Coran avec le commentaire théologique, historique et grammatical de Beidâwi, d'après l'édition de M. Fleischer, les lundis à 5 heures. — Explication de quelques inscriptions sabéennes et himyarites, les mercredis à 4 heures.

VI. *Religions de la Grèce et de Rome.* — M. *André Berthelot* : La religion romaine, les mardis et les vendredis à 2 heures.

VII. *Littérature chrétienne.* — M. A. *Sabatier* : Histoire de la littérature apocalyptique, juive et chrétienne, les jeudis à 9 heures. — Explication de l'Apocalypse de saint Jean, les jeudis à 10 heures.

VIII. *Histoire des dogmes.* — Conférence de M. *Albert Réville* : La démonologie chrétienne, les lundis et les jeudis à 4 heures et demie.

Conférence de M. *Picavet* : Explication du huitième livre de la *Physique* d'Aristote et comparaison avec les versions et les commentaires du moyen âge, les jeudis à 8 heures un quart. — La scolastique chez Alexandre de Hales, saint Bonaventure, Roger Bacon et leurs contemporains, les vendredis à 4 heures trois quarts.

IX. *Histoire de l'Église chrétienne.* — M. *Jean Réville* : Étude critique des plus anciens textes relatifs aux sacrements du Baptême et de l'Eucharistie, les mardis à 4 heures et demie. — Le réformateur Ulrich Zwingli. Les anabaptistes, les samedis à 4 heures et demie.

X. *Histoire du droit canon.* — M. *Esmein* : La procédure criminelle en droit canonique; histoire et théorie, les mardis à 3 heures et demie. — L'appel en droit canonique; histoire et théorie, les samedis à 3 heures et demie.

Cours libres : 1° Conférence de M. *J. Deramey* sur l'*Histoire de l'Église syriaque à partir de la première communauté chrétienne fondée à Antioche*, les samedis à 2 heures.

2° Conférence de M. A. *Quentin* sur la *Religion assyro-babylonienne* : L'épopée d'Izdubar, les lundis et les samedis à 3 heures.

3° Conférence de M. *G. Raynaud* sur les *Religions de l'ancien Mexique* : L'histoire mythique et légendaire du Mexique.

A la *Faculté des Lettres*, M. *Brochard* exposera les théories des principaux philosophes grecs sur la Nature et sur Dieu.

A la *Faculté de théologie protestante*, M. *Ménégoz* interprétera l'Épître aux Romains.

M. *Sabatier* expliquera les Épîtres de saint Paul à Philémon, aux Colossiens et aux Éphésiens.

M. *Ad. Lods* traitera de l'Histoire de la littérature du peuple d'Israël et expliquera les livres de Samuel.

M. *Stapfer* interprétera la première Épître de saint Paul aux Corinthiens.

M. *Bonet-Maury* exposera l'Histoire de l'Église chrétienne depuis le règne de Charlemagne jusqu'à la Réformation, et étudiera l'Histoire des Académies protestantes.

M. S. *Berger* enseignera l'Histoire de l'Église au XVIIe et au XVIIIe siècle et étudiera les Confessions de foi des diverses communions chrétiennes.

M. *R. Allier* traitera de l'Histoire du néo-platonisme.

Cours libre : M. *de Faye* expliquera la première Apologie de Justin Martyr.

A l'*École des Hautes-Études, section des Sciences historiques et philologiques*, M. *Haussoullier* expliquera des inscriptions grecques récemment découvertes à Delphes; M. l'abbé *Duchesne* exposera le premier fonctionnement de l'État pontifical du VIIIe au XIe siècle, et traitera des Éléments de l'hagiographie ; M. *Carrière* expliquera les Livres de Samuel et des textes pris dans les « Anecdota syriaca » de Land ; M. *Hartwig Derenbourg* expliquera l'Autobiographie d'Ousâma, avec un commentaire historique sur les croisades au XIIe siècle ; M. *Clermont-Ganneau* étudiera les Antiquités orientales de la Palestine, de la Phénicie et de la Syrie et exposera l'Archéologie hébraïque; MM. *Maspero* et *Guieysse* expliqueront divers textes hiératiques et ptolémaïques.

A l'*École d'anthropologie*, M. *André Lefèvre* expose les Origines et les croyances des Indo-Européens du nord (Gaulois, Germains, Slaves).

L'histoire religieuse à l'Académie des inscriptions et belles-lettres. — *Séance du 13 juillet* : M. *Naville*, correspondant de l'Académie, communique des renseignements sur les fouilles qu'il a opérées dans le temple de Deir el-Bahari (voir *Revue*, t. XXIX, p. 245-246). — M. *Clermont-Ganneau* interprète la photographie qu'il a reçue de M. van Berchem, et qui reproduit un bas-relief en basalte du Hauran. Ce monument représente une scène de la *Gigantomachie*. Quelques détails amènent M. Clermont-Ganneau à rapprocher ce bas-relief de l'œuvre égyptienne analogue, qui se trouve au Musée du Louvre et qui représente le combat de Horus contre Set ou Typhon. Le bas-relief du Hauran est de l'époque gréco-romaine; Hercule y est représenté dans le costume d'un officier romain ; il est possible qu'il soit une personnification de l'empereur Maximien (le collègue de Dioclétien) qui avait pris le surnom de Herculius, d'autant qu'un autre personnage paraît figurer Zeus et correspondrait ainsi à Dioclétien, surnommé Jovius. Dans le bas-relief égyptien du Louvre, le dieu égyptien est figuré aussi sous les traits d'un officier romain. Cette représentation est devenue le prototype des œuvres d'art chrétiennes où saint Georges est figuré terrassant le dragon. On peut suivre à la trace ici la formation, par voie iconographique, d'une des plus célèbres légendes de l'hagiographie chrétienne. — A la séance suivante, M. Clermont-Ganneau a complété sa démonstration en signalant l'existence d'une ville appelée Maximianopolis dans la province d'Arabie. Cette ville doit être identifiée avec la localité appelée Soueïdâ, où gît actuellement le bas-relief.

— *Séance du 20 juillet* : M. *Héron de Villefosse* fait connaître l'état des fouilles effectuées par M. Gavault à Tigzirt. Parmi les inscriptions chrétiennes et païennes estampées on peut en signaler une, tirée d'un sanctuaire de Saturne, où le dieu est qualifié de « invictus » et « frugifer ».

— *Séance du 27 juillet* : M. *Gauckler*, directeur du Service des antiquités en Tunisie, présente la photographie d'une *patère en argent massif*, incrustée d'or, qui a été trouvée à Bizerte pendant les travaux de dragage du port. C'est la plus belle pièce de ce genre qui ait encore été trouvée en Afrique (9 kilos). Grâce à la générosité des entrepreneurs du port, elle a pris place au Musée du Bardo. Le motif central représente la lutte d'Apollon et de Marsyas devant la Muse chargée de juger le concours; chacun des concurrents est entouré de ses partisans. Sur les oreilles de la patère on voit un sacrifice à Dionysos et une scène rustique. L'œuvre paraît dater du commencement de l'ère chrétienne.

D'autre part, M. *Maspero* présente une statuette en bois dur acquise par le Musée du Louvre, dont le travail est d'une finesse absolument remarquable. C'est une œuvre thébaine, représentant une prêtresse de Minou, nommée Toui.

— *Séance du 17 août* : M. *Homolle*, directeur de l'École d'Athènes, envoie à l'Académie la notice, qui doit paraître dans le *Bulletin de Correspondance hellénique*, sur les fouilles de Delphes et les découvertes de l'École d'Athènes en 1894, et une centaine de photographies représentant les œuvres d'art découvertes.

M. *Philippe Berger* décrit un mausolée avec inscription bilingue, latine et néo-punique, — le monument le plus éloigné vers le sud que l'on ait encore trouvé en Afrique. Il a été découvert par M. Foureau, au retour de sa mission chez les Touareg Adzjer, à Remada, en Tripolitaine. C'est un monument à deux étages surmonté d'une pyramide, elevé à un personnage nommé Apulejus Maximus Rideus par sa femme, Thanubra, et par ses enfants. Lui-même porte un double nom, punique et latin ; ses ancêtres ont seulement des noms puniques, ses enfants seulement des noms latins. La transition est ici bien visible. Sur les quatre faces de l'édifice on voit Orphée charmant les animaux, Orphée enlevant Eurydice aux enfers, Hercule enlevant Alceste et d'autres scènes relatives à la vie future.

— *Séance du 24 août* : M. *Collignon* analyse le rapport de M. Homolle que nous avons signalé plus haut. Nous reproduisons cette analyse d'après le compte rendu de la séance publié par M. Léon Dorez dans la *Revue critique d'histoire et de littérature* :

Trois chantiers ont été en activité : celui du temple d'Apollon, celui du Trésor des Athéniens, et un troisième dans le voisinage du mur appelé l'*Hellenico*, c'est-à-dire dans la région sud de l'enceinte sacrée. M. Convert, ingénieur, MM. Bourguet et Perdrizet, membres de l'École, ont partagé avec M. Homolle la conduite des travaux. M. Tournaire a fait les relevés d'architecture. — La terrasse supérieure, celle où s'élevait le temple d'Apollon, a été déblayée. On a retrouvé les soubassements du temple et dégagé les galeries souterraines qui formaient une sorte de réseau d'un bout à l'autre de l'édifice. Mais l'absence totale des débris de sculpture provenant du fronton ou des metopes, la rareté des fragments d'architecture font croire que la destruction du temple a été com-

plète. Il faut, pour en dresser le plan définitif, attendre la fin des travaux de déblaiement. Aux abords de l'édifice et sur différents points de la terrasse supérieure, on a fait des trouvailles considérables de sculptures et d'inscriptions. On a retrouvé des bases avec des dédicaces de Gélon et de ses fils, de nombreux décrets, des fragments de lettres impériales, des comptes du sanctuaire pendant les années postérieures à 346. — Les fouilles, poursuivies au niveau inférieur, entre la terrasse du temple et l'*Hellenico*, ont eu un plein succès. La topographie de toute cette partie du sanctuaire est aujourd'hui très claire, et la voie Sacrée a été dégagée sur tout son parcours, avec les monuments qui la bordaient. — L'intérêt capital des fouilles consiste dans la découverte d'une riche série de sculptures provenant des trois Trésors : celui des Athéniens, déjà mis au jour dans les fouilles de 1893, ceux des Sicyoniens et des Siphniens, récemment dégagés, en même temps que le Trésor des Béotiens. Les métopes du Trésor des Athéniens trouvées l'année dernière sont complétées par des fragments importants qui permettent de restituer les scènes de la légende d'Hercule. A cette série vient s'ajouter celle des exploits de Thésée, presque entièrement nouvelle, et l'on possède ainsi la décoration sculptée des deux façades principales. D'autres métopes permettent d'affirmer que les façades latérales étaient ornées de la même manière ; c'étaient, d'un côté, la Géryonie et un combat de Grecs et d'Amazones, de l'autre, une suite de combats singuliers. Plusieurs de ces morceaux sont d'une rare beauté. Si l'on ajoute aux métopes intactes ou mutilées les deux Amazones à cheval qui formaient le couronnement des acrotères, la décoration du Trésor des Athéniens est complète; on possède là un ensemble incomparable de sculptures rigoureusement datées, appartenant à cette période de 480 à 470, où s'épanouit la jeunesse de l'art attique, émancipé des dernières entraves de l'archaïsme. — Les métopes de tuf du Trésor des Sicyoniens relèvent encore de l'archaïsme primitif du VIe siècle Les scènes figurées sont empruntées à la légende des Dioscures et à celle des Argonautes. Une des métopes, presque intacte, montre Idas et les Dioscures marchant en file, la double lance à l'épaule, et ramenant le troupeau de bœufs enlevé par eux en Messénie. Il y a là des documents infiniment précieux pour l'étude de l'ancien art péloponnésien : les sculptures du Trésor de Sicyone prendront, dans l'histoire de l'art grec primitif, une place importante à côté des métopes de Sélinonte et des frontons de tuf de l'Acropole d'Athènes. — Hérodote signale le Trésor des Siphniens comme l'un des plus beaux de Delphes. L'archaïsme finissant n'a rien produit de plus achevé que le décor architectural Mais surtout la frise et le fronton constituent un ensemble de sculptures unique jusqu'à ce jour, pour la période qui comprend la fin du VIe siècle et le début du Ve. Les sculptures de la frise, haute de $0^{m},64$, conservent encore des traces de couleurs; elles forment une longue suite, répartie sur les quatre faces du monument, avec une grande variété de sujets. Du côté sud, des défilés de chars et de cavaliers, une scène d'enlèvement se rapportant sans doute à un épisode de la

légende troyenne ; c'est à cette face qu'il faut replacer les cavaliers trouvés antérieurement et le quadrige conservé au Musée de Delphes ; ces morceaux n'appartenaient pas, comme on l'avait cru tout d'abord, à la frise du temple d'Apollon. A l'ouest, on reconnaît la scène de l'apothéose d'Hercule. Pour le côté nord, on possède environ 8 mètres de frise : c'est un combat des Dieux et des Géants, composé suivant les mêmes principes que les scènes de la peinture de vases du VIe siècle, mais traité avec une ampleur et une finesse d'exécution qui en font un chef-d'œuvre de l'archaïsme finissant. La frise de l'est, dont le sujet, comme celui du sud, est emprunté à la légende troyenne, montre du côté droit un combat héroïque autour du corps d'un guerrier mort. Plus loin, les dieux, assis et conversant entre eux, semblent suivre avec curiosité les péripéties de la lutte. Dans son rapport du 25 avril 1894, M. Homolle mentionnait déjà un fragment de cette frise, un groupe de trois déesses, qu'il avait rapproché du groupe des dieux sur la frise du Parthénon. Un nouveau fragment, qui occupait l'extrémité gauche de la composition, présente un groupe de cinq divinités, symétrique au premier et traité dans le même sentiment de grâce familiè re. L'analogie avec la frise orientale du Parthénon est ainsi plus étroite ; le Trésor des Siphniens nous livre comme une première esquisse du groupe des dieux qui, dans la frise de Phidias, assiste à la procession des Panathénées. La décoration sculpturale du Trésor comprend encore un fronton, d'un style plus sec ; il représente Hercule et Apollon se disputant le trépied delphique en présence d'Athéna qui cherche à les apaiser ; d'autres divinités et des chevaux occupent les deux ailes du fronton. Une étude plus complète du monument permettra de déterminer à quelle école appartiennent ces sculptures qui, au premier aspect, semblent se rattacher à la tradition ionienne. — Dans la région des Trésors, d'autres découvertes sont encore à signaler : un Apollon archaïque en marbre, de grandes dimensions ; une base de statue décorée de reliefs, en forme de chapiteau dorique ; de nouveaux fragments des cariatides archaïques, qui décoraient sans doute une tribune ; des bronzes, entre autres une belle statuette du type du Doryphore. On a retrouvé les deux exèdres des offrandes des Argiens et la base du trophée de Lysandre. Le Trésor des Béotiens a fourni un grand nombre d'inscriptions. Au Trésor des Athéniens, on a dégagé de nouvelles assises couvertes d'inscriptions : des décrets delphiens, des catalogues d'Athéniens envoyés à Delphes pour la célébration des Pythiades, deux nouveaux fragments musicaux dont l'un comprend plus de vingt vers. Il faut ajouter que, dans un travail récent, M. Couve est parvenu à identifier l'auteur des hymnes qui portent des signes de notation musicale. L'hymne à Apollon est l'œuvre d'un Athénien, Cléocharès, fils de Bion.

Dans cette même séance du 24 août, M. *Eugène Müntz* étudie les *représentations de l'Ancien Testament dans l'art chrétien primitif*. Il montre comment, pendant l'ère des persécutions, l'élément symbolique régna seul, et comment, au IVe siècle, l'élément historique apparut et prit possession des sanctuaires.

On a cru à tort que la préférence longtemps accordée aux symboles provenait du désir de dérober aux païens la manifestation de la foi nouvelle. La vérité est que l'art chrétien suivit une évolution parallèle à celle de l'art païen ; comme celui-ci, il résuma d'abord ses aspirations dans quelques figures ou épisodes plus ou moins conventionnels, sauf à aborder le récit des événements considérés en eux-mêmes, à un point de vue rigoureusement objectif et selon l'ordre chronologique. — Il résulte des recherches de M. Müntz que, dès le règne de Constantin, les scènes de l'Ancien Testament se développèrent, concurremment avec celles des Évangiles, non seulement sur les façades ou les parois des basiliques, mais encore dans les baptistères et les mausolées. Seule l'abside était réservée aux compositions chrétiennes proprement dites. Dès cette époque également, on plaçait certains épisodes de l'histoire du peuple d'Israël en regard d'épisodes de la vie du Christ offrant avec eux des analogies plus ou moins fortuites : tel est le point de départ des cycles connus sous le nom de *Bibles des Pauvres*, auxquels on avait jusqu'ici attribué une antiquité beaucoup moins reculée. Dans la séance du 7 septembre, M. Müntz a continué son étude en passant en revue les nombreuses illustrations encore subsistantes de l'Ancien Testament, exécutées au cours du v[e] et du vi[e] siècle.

— *Séance du 31 août* : M. *Edmond Le Blant* lit une étude sur les vertus secrètes attribuées dès l'antiquité au premier chapitre de l'*Évangile selon saint Jean*. Comme saint Augustin et Paulin de Nole avaient comparé l'exorde grandiose de l'évangile à un coup de tonnerre, comme d'après les évangiles synoptiques l'apôtre Jean avait été surnommé « fils du tonnerre » (Boanerges), on en vint à croire que les premières paroles du quatrième évangile avaient été proclamées par la foudre. Déjà saint Augustin connaît des malades qui s'appliquaient ce fragment d'évangile sur la tête pour obtenir la guérison. M. Le Blant cite des amulettes où l'on avait inscrit des passages du prologue johannique pour chasser le démon. Enfin ces croyances subsistent encore, dans la pratique consistant à réciter pendant les orages le premier chapitre de saint Jean pour se préserver de la foudre.

— *Séance du 7 septembre* : M. *Eug. Müntz* reprend la lecture de son étude sur l'*illustration de l'Ancien Testament* dans l'art chrétien primitif. Ces illustrations se multiplièrent surtout au v[e] siècle. M. Müntz examine notamment les mosaïques de Sainte-Marie Majeure, exécutées de 432 à 440. Leurs auteurs se sont inspirés directement de la Bible et non de Prudence, comme on l'a cru à tort. Un certain nombre de sujets, traités par eux, ont été abandonnés plus tard. Dès le v[e] siècle également, les enlumineurs ont eu recours aux scènes de l'Ancien Testament et quelques-unes de leurs miniatures ont servi de modèle à des fresques ou à des mosaïques importantes. Ainsi les mosaïques de la basilique de Saint-Marc, à Venise, reproduisent plusieurs miniatures de la Bible Cotton (v[e] ou vi[e] siècle). Une publication récente du manuscrit illustré de la Genèse grecque de la Bibliothèque impériale de Vienne — probablemement le plus an-

cien de tous ceux conservés — permet de saisir la transition entre les peintures des catacombes et les miniatures des enlumineurs. Les scènes sont choisies, non d'après leur importance historique ou religieuse, mais d'après les inspirations des artistes. Elles sont tantôt conventionnelles, tantôt réalistes, parfois même d'une certaine crudité.

— *Séance du 14 septembre* : M. *Edmond Le Blant* signale une inscription chrétienne du recueil de Fabretti, où il est dit d'une certaine Aurelia Costania qu'elle s'est endormie *in pace et principio*, et montre que ces mots « in principio » doivent être considérés comme l'équivalent de *in Christo.*

M. *Henri Weil* communique la restitution d'un nouvel *hymne à Apollon* découvert par les membres de l'École d'Athènes. Il y a vingt-huit vers bien conservés; la fin est mutilée.

— *Séance du 28 septembre* (reproduction du compte rendu de la *Revue critique d'histoire et de littérature*) :

M. *Homolle* écrit de Delphes, le 8 septembre, qu'il n'a pas, contre son espoir, retrouvé de quoi combler les lacunes des nouveaux *fragments poétiques et musicaux découverts à Delphes.* — L'inscription musicale provient du Trésor des Athéniens, comme l'hymne trouvé l'an dernier; à la différence de l'hymne, elle porte les signes de la notation instrumentale. Elle est gravée en deux colonnes sur une plaque de marbre haute de $0^m,61$ et large de plus de $0^m,80$. Ces dispositions diminuent de beaucoup la gravité des lacunes, qui se trouvent réduites à quelques lettres par ligne et qui sont encore atténuées par ce fait qu'on a souvent le commencement et la fin des lignes, et enfin par cette particularité que les divisions de la poésie sont marquées par des traits de séparation ou par des alinéas. Les restitutions pourraient dès lors être très voisines de la certitude. La poésie, comme celle qui a été publiée l'an dernier, n'a pas grande originalité ; c'est le développement d'un thème connu, la naissance d'Apollon à Délos, sa venue à Delphes, sa victoire sur le serpent; Dionysos, selon la tradition delphienne, est associé à Apollon. Le morceau se termine par un couplet de circonstance, une prière pour la ville d'Athènes et pour les Romains, nouvelle preuve, après celle qu'avait donnée M. Couve, que le monument n'est pas du IIIe siècle, comme l'avaient cru les premiers éditeurs, mais du second. C'est d'ailleurs vers ce temps que furent gravées sur les parois du Trésor des Athéniens la plupart des inscriptions qu'il porte. La copie des signes musicaux est difficile à cause de la très grande ressemblance qu'ils ont entre eux. Les fragments sont au nombre de onze ; le morceau a quarante-deux lignes. — Le péan qui a été retrouvé près du temple d'Apollon est plus étendu et d'une antiquité plus vénérable. Le nom du poète, qui était originaire de Scarphée (Locride), est perdu ; mais la date est bien établie par l'écriture qui est στοιχηδόν et du IVe siècle, mieux encore par les noms de l'archonte que nous font connaître des inscriptions d'environ 340 avant J.-C. La poésie occupe deux colonnes de quarante-neuf lignes chacune, à trente lettres au moins par ligne. Dix-

huit lignes manquent absolument; pour le reste, la conservation ordinaire des deux extrémités des lignes, le nombre fixe des lettres, les refrains qui marquent la clôture de chaque membre poétique facilitent la restitution. — On a découvert en outre, dans ces derniers temps, des inscriptions métriques assez longues, qui font connaître des œuvres d'art élevées en l'honneur de personnages historiques; plusieurs statues hellénistiques et romaines, quatre statues archaïques (types de l'Apollon, des κόραι de l'Acropole et de la Nikè d'Archémos), des débris de bronze intéressants avec des ornements en repoussé, des graffiti et un casque corinthien intact; parmi les inscriptions, des comptes du IVe siècle, divers décrets de la même date et un décret en faveur de Cotys, roi de Thrace. — M. Homolle remercie ensuite l'Académie d'avoir accordé une subvention sur le legs Piot à M. Couve, dont les fouilles à Délos sont satisfaisantes; puis il annonce que les recherches de M. Ardaillon sur la topographie du port et des docks de Délos ont donnés de bons résultats, et que MM. Ardaillon et Convert achèveront cette année le relevé topographique de l'île de Délos.

M. *Ménant* présente à l'Académie trois statuettes hétéennes en bronze provenant de Beyrouth et trouvées par un pêcheur dans l'Oronte. L'une de ces statuettes paraît porter un signe divin.

— *Séance du* 19 *octobre* : M. *Le Blant* fait connaître la découverte près d'Aïn-Smara (province de Constantine) de sept carrières de marbre exploitées par les anciens. Il émet la supposition que les galeries retrouvées étaient de celles où étaient employés les chrétiens de Numidie condamnés « ad metalla ».

L'Académie décide de mettre au concours pour le prix du budget (prix ordinaire) le sujet suivant : « Étudier, d'après les inscriptions cunéiformes et les monuments figurés, les divinités et les cultes de la Chaldée et de l'Assyrie. »

M. *Ernest Chantre*, de retour de la mission archéologique qui lui avait été confiée en Asie Mineure, annonce qu'il a découvert des textes cunéiformes dans la citadelle hétéenne de Boghoz-Keui (Pterium) dans le tell de Kara-Euyuk, près Césarée (ruines d'une cité pélasgique). Ces textes sont partie en langue achéménide, partie en langue inconnue. Ces découvertes étendent singulièrement l'étendue de la civilisation assyro-babylonienne et révèlent l'existence jusqu'en Anatolie de la civilisation mycénienne.

M. *Adhémard Leclère*, résident de France au Cambodge, annonce la découverte, non loin de Kanpong-Thom, de treize tours en briques, jadis consacrées aux divinités brahmaniques, et d'inscriptions sanscrites dont le déchiffrement est confié à M. Senart.

— *Séance du* 26 *octobre* : M. *Alexandre Bertrand* présente le fac-similé d'un grand vase d'argent doré, trouvé au Jutland, près de Gundestrup, et orné de plusieurs scènes mythologiques. En se fondant sur la comparaison avec des monuments gaulois (autel de Reims, etc.), M. Bertrand estime que ce vase a été fabriqué par les Cimbres aux abords de l'ère chrétienne.

M. *Charles Diehl*, professeur de la Faculté des lettres de Nancy, adresse une

notice sur une inscription latine, trouvée à Kairouan, datant probablement du VIe siècle et où il reconnaît un fragment d'une charte, octroyée par un empereur d'Orient en faveur d'un monastère de saint Étienne. L'originalité de ce document consiste en ceci que le graveur a reproduit en caractères cursifs un fac-similé des mots : « sancimus, confirmamus » de la charte originale.

Un mémoire de M. Marillier sur la survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés. — En tête du rapport annuel, publié par la section des Sciences religieuses de l'École des Hautes-Études, figure chaque année un mémoire de l'un des directeurs ou maîtres de conférences, qui est en quelque sorte un spécimen du genre d'études pratiqué dans la conférence qu'il dirige. Dans le rapport sur l'exercice 1893-1894, qui vient d'être adressé au Ministre de l'Instruction publique et dont on peut se procurer des exemplaires chez M. Leroux, éditeur, 28. rue Bonaparte, la leçon-programme a été rédigée par M. Marillier, chargé des études sur les religions des peuples non civilisés. Il s'est proposé de rechercher si les croyances relatives à la survivance de l'âme, si générales chez les non-civilisés, sont chez eux, comme dans les religions ou les philosophies des peuples de haute culture, en connexion intime avec les exigences de la conscience morale et spécialement avec l'idée de justice.

Voici de quelle façon M. Marillier a posé cet intéressant problème et la solution qu'il lui donne, après l'avoir étayée d'une documentation très abondante :

« Suivant une opinion communément répandue, la croyance à l'immortalité a son origine dans un besoin de justice inhérent à la nature humaine. Le code moral de la plupart des peuples sauvages diffère, à coup sûr, du nôtre; mais, comme nous-mêmes, les Zoulous et les Mélanésiens, les Esquimaux et les Dayaks ont l'idée que certains actes sont interdits et d'autres permis; qu'il en est qui méritent récompense et d'autres châtiment. Nos lointains ancêtres, comme les sauvages actuels, avaient sans doute la pensée que des lois existaient, écrites seulement dans la conscience de chacun, et qu'il était coupable d'enfreindre ; qu'il y avait des actions aussi qui rendaient ceux qui les accomplissaient dignes d'être loués des hommes et aimés des dieux. Et cependant la vie de chaque jour leur montrait alors, ainsi qu'elle le montre encore aujourd'hui aux civilisés comme aux plus grossiers barbares, le démoralisant spectacle de l'homme injuste et brutal, comblé d'honneurs et de richesses, et de l'homme vertueux, qui observe les lois et traite avec douceur et équité les faibles comme les puissants, accablé de malheurs immérités, victime innocente de la violence des autres. Quoi de plus naturel alors, semble-t-il, que d'imaginer alors une autre vie où chacun fût traité selon ses œuvres, une autre vie où s'exerçât librement la justice des dieux, et qui fût comme la contre-partie et la revanche de cette vie terrestre ?

« Que les meilleures raisons que puisse avoir au XIXe siècle un philosophe ou un théologien de croire à l'immortalité de l'âme soient non point des raisons

métaphysiques, mais des raisons morales, c'est ce qu'il ne serait point sans doute fort difficile d'établir. Peut-être est-ce aussi d'un désir mal satisfait de justice qu'est née dans notre race la foi à l'immortalité, bien que rien ne vienne historiquement confirmer cette vue de l'esprit et que toutes les analogies tendent au contraire à assigner à cette croyance une fort différente origine; mais ce qu'on peut, à coup sûr, affirmer, c'est que, vraie ou fausse des peuples aryens, cette théorie ne saurait trouver qu'un bien frêle et bien douteux appui dans l'étude des traditions et des mythes, relatifs à l'autre vie, qui ont été recueillis chez les divers peuples sauvages.

« L'idée de la survivance de l'âme apparaît, en effet, le plus souvent dénuée de tout caractère moral, et l'autre vie n'est d'ordinaire que la continuation de celle-ci : le pays des morts est fort semblable au pays des vivants, les mêmes habitudes y règnent, les mêmes usages, le même genre de vie. L'autre monde n'est guère qu'un double de ce monde où vivent les hommes; les méchants et les bons y ont même destinée; parfois seulement, la vie est en ce séjour, situé dans la terre, au ciel ou sous les eaux, plus clémente à tous; parfois aussi elle est plus triste encore et plus misérable: c'est une existence vide et dénuée, une ombre de vie plutôt qu'une vie véritable; mais joyeux ou lamentable, tous y ont même part.....

« A nos yeux, cette croyance n'est pas d'origine morale et sociale : c'est une conception métaphysique et en quelque sorte scientifique (dans la mesure, bien entendu, où on peut parler de science et de métaphysique chez les peuples sauvages). Ce n'est pas le désir qu un jour soient réparées les iniquités dont souffrent les hommes, iniquités dont le sauvage n'a pas au reste un sentiment très vif, qui a donné naissance à cette idée partout répandue que tout ne périt point d'un homme en même temps que son corps, mais le besoin d'expliquer certains phénomènes de la vie, certains états de conscience, le rêve par exemple, qui, dans la conception que se fait le sauvage de la nature, demeurent, autrement, incompréhensibles. C'est là ce que M. Tylor a magistralement exposé dans son classique ouvrage sur la Civilisation primitive; et, dans l'ensemble, les recherches nouvelles, qui ont enrichi depuis quelques années nos connaissances dans le domaine de l'étude comparée des religions, ont laissé intacte la théorie qu'il a édifiée. Dans cette vie d'au-delà du tombeau, ont alors graduellement trouvé place les conceptions morales. Les sanctions des lois qui régissent la conduite ont d'abord été — et il s'agit ici des sanctions religieuses tout aussi bien que des sanctions sociales — des sanctions purement terrestres; mais peu à peu ces récompenses et ces châtiments, limités d'abord à la vie présente, se sont étendus à l'autre vie. Les sanctions d'au delà de la tombe en sont venues à primer en importance les sanctions qui s'exerçaient dans le monde des vivants; et l'idée des peines et des récompenses, qui payeront d'un équitable prix les actes accomplis au cours de notre existence terrestre, s'est si bien associée à celle de la survivance de l'âme, qu'elle est devenue pour nous, à

mesure que se modifiaient les conceptions de la nature et de l'homme que nous ont léguées nos ancêtres, la preuve la plus solide et la meilleure raison de notre immortalité.

« Il serait intéressant de rechercher comment s'est introduite cette idée, que notre conduite (au sens restreint du mot) en cette vie influe sur notre destinée dans l'autre monde. Nous ne pouvons ici qu'indiquer brièvement la voie où devraient, nous semble-t-il, s'orienter les recherches. Il faut d'abord rappeler que les actes, que le plus souvent punissent seulement les dieux, sont ceux qui les lèsent directement : c'est ce qu'a très clairement exprimé le P. Matthias Gr*** dans ses *Lettres sur les îles Marquises*. Aussi la négligence des observances rituelles est-elle longtemps beaucoup plus sévèrement châtiée dans l'autre vie que les actes les plus graves commis envers le prochain. Ces actes-là, ce sont tout d'abord ceux-mêmes qui ont été lésés qui en tirent vengeance dans l'autre vie. Les Chippeways croient que les âmes des méchants sont poursuivies dans l'autre monde par les fantômes des personnes et des choses auxquelles ils ont nui. Si un homme a détruit des objets, leurs âmes obstruent le passage devant la sienne; s'il a été cruel pour ses chiens et ses chevaux, ils le tourmentent à leur tour après sa mort[1]. Les âmes de ceux à qui il a fait tort vengent sur lui leurs injures. Des croyances analogues se retrouvent en Mélanésie. A Motlav (îles Banks), lorsqu'un homme en a fait périr un autre par trahison ou en usant d'artifices magiques, il trouve à l'entrée de Panoi son spectre qui lui en interdit l'accès, comme les meurtriers, les voleurs, les menteurs et les adultères voient se fermer devant eux le séjour heureux des morts. Mais il semble bien que ce soit ceux mêmes qu'ils ont volés ou trompés qui leur refusent l'entrée du pays qu'ils habitent maintenant[2]. A Lakona, les esprits des morts se réunissent sur le route qui conduit à Panoi; quand une âme nouvelle s'y engage, ils la mettent en pièces et chacun en emporte un morceau. Ils la reconstruisent alors en quelque sorte avec ces morceaux épars ; et si l'homme dont l'âme a été ainsi déchirée a, au cours de sa vie, méchamment tué le père, le frère ou quelque parent, d'un des esprits aux mains desquels il est tombé, cet esprit cachera le morceau qui lui est échu et l'âme demeurera mutilée[3]. A Aurora (Nouvelles-Hébrides), les âmes de tous ceux qu'il a traîtreusement tués à coups de flèches ou de massues, ou qu'il a fait périr par ses enchantements, se jettent sur le mort tandis qu'il descend à Panoi; elles le battent, le déchirent, le poignardent et tirent ainsi de lui une entière vengeance[4]. A l'île de la Pentecôte, les âmes, sur la plainte de la victime, n'accueillent point son meurtrier et le contraignent à vivre à part avec les autres meurtriers comme lui[5].

1) Keating, *loc. cit.*, t. II, p. 158.
2) R. H. Codrington, *The Melanesians*, p. 274.
3) *Ibid.*, p. 275.
4) *Ibid.*, p. 279.
5) *Ibid.*, p. 288.

« Le châtiment des crimes semble donc tout d'abord une affaire privée dans l'autre monde comme en ce monde-ci. Mais bientôt une confusion s'établit. L'autorité des dieux s'accroît, comme aussi celle des chefs, leurs fonctions se multiplient : non contents de châtier les crimes qui les atteignent directement, ils châtient ceux dont sont victimes leurs serviteurs dévoués, leurs adorateurs fidèles. Peu à peu ils apparaissent, les dieux du moins qui habitent le pays des morts, comme des juges qui étendent leur juridiction sur tous les actes des hommes et punissent même celles de leurs fautes qui ne les lèsent point eux-mêmes. L'idée alors s'est créée du dieu juge et, par une association naturelle, apparaît celle du dieu distributeur de récompenses, du dieu qui répare dans l'autre vie les injustices de ce monde, du dieu équitable et bon, qui sèche dans les yeux de ses fidèles les larmes qu'ont fait couler les malheurs immérités de la vie terrestre.

« L'idée que les hommes se font de la divinité s'est donc, au cours des temps, ainsi transformée que c'est sur des raisons morales, sur des motifs tirés d'un besoin de justice mal satisfait en ce monde, que se fondent le plus solidement, chez les peuples civilisés, la foi en Dieu et la croyance en une vie future, tandis qu'à l'origine la survivance de l'âme et l'existence des esprits et des dieux étaient des conceptions, qui servaient essentiellement à l'intelligence humaine à expliquer et à comprendre les phénomènes de la nature et de la vie. Elles tenaient, dans la pensée primitive, la place que tiennent dans la nôtre les grandes forces physiques et les grandes hypothèses cosmogoniques. La morale s'est développée à mesure que les sociétés devenaient plus complexes, et les dieux se sont « moralisés » en même temps que se moralisaient les hommes. »

Institut d'ethnographie comparée. — On nous prie d'insérer le programme suivant des cours qui se feront cette année, 34, rue Dauphine, à l'Institut d'ethnographie comparée, où se donne l'enseignement populaire supérieur de la science des civilisations, qui se qualifie de préparatoire à l'enseignement de l'École d'anthropologie. Ces cours sont publics et gratuits. Ils ont lieu les jeudis, à huit heures et demie du soir. L'année dernière, ils avaient porté sur l'*Evolution religieuse dans les différentes races humaines*. Cette année, ils auront pour objet : *Des origines de la civilisation occidentale d'après les monuments et les textes :*

8 novembre. M. *Henri Galiment* : La genèse et l'évolution du mariage et de la famille.

22 novembre. M. *Eugène Fournière* : L'évolution des formes sociales.

6 décembre. M. *L. de Milloué* : La religion préhistorique.

20 décembre. M. *Gabriel de Mortillet* : Les origines de la métallurgie.

10 janvier. M. *Albert Dètré* : Le socialisme dans l'antiquité et au moyen âge.

24 janvier. M. *Albert Regnard* : L'évolution philosophique et sociale en Grèce et à Rome.

7 février. M. *Henri Galiment* : Le berceau des Aryens et le mirage oriental.

21 février. M. *Martial Imbert* : L'art mérovingien.

7 mars. M. *Maurice Charnay* : L'histoire du travail et de l'impôt dans l'antiquité et au moyen âge.

28 mars. M. *Eugène Fournière* : La morale avant les philosophes.

11 avril. M. *Henri Galiment* : La naissance d'une capitale (Lutèce).

25 avril. M. *Maurice Charnay* : Les origines de la guerre dans les sociétés humaines.

9 mai. M. *Albert Regnard* : L'État, ses origines, sa nature et son but.

30 mai. M. *Eugène Raiga* : Les doctrines sociales du christianisme.

HOLLANDE

La Société de La Haye pour la défense de la religion chrétienne, qu'il serait plus exacte d'appeler « Société pour le développement des études sur la religion chrétienne », avait mis au concours pour fin 1893 une Étude sur le rôle qui revient à l'imagination dans la religion. Elle a reçu treize mémoires, un en hollandais, un en français et onze en allemand, mais elle n'a pu en couronner aucun, parce que les concurrents ont tous analysé non le rôle qui *revient* à l'imagination dans la religion, mais le rôle qu'elle y joue effectivement.

Voici les sujets mis au concours pour 1895 (terme 15 décembre 1895) :

1° Un écrit où soit décrite et jugée au point de vue religieux, chrétien et protestant, la tendance mystique dite « nouveau mysticisme » qui, depuis quelques années se fait valoir avec intensité et en plusieurs manières, soit par l'organe d'associations théosophiques, soit dans les lettres et dans les arts.

2° Un écrit populaire en hollandais, traitant de l'histoire du protestantisme, du traité de Westphalie à la Révolution française, dans le genre de la *Geschiedenis der Kerkhervorming in tafereelen* de ter Haar.

Le sujet. pour lequel le délai n'expire que le 15 décembre 1896, est le suivant : Un examen méthodique du bien ou mal fondé de la thèse, qui rend la réformation du XVIe siècle responsable pour une grande part de la démoralisation de l'époque suivante.

Les mémoires couronnés obtiennent un prix de 400 florins et sont publiés dans les œuvres de la Société; le manuscrit demeure sa propriété; l'auteur ne peut sans son consentement en faire paraître de nouvelles éditions, corrigées ou non, ou des traductions. Il touche le prix, à son choix, ou tout en espèces, ou sous forme de la médaille en or de la Société, avec 150 florins, ou sous celle de la médaille en argent, avec 385 florins. Les directeurs peuvent décerner des récompenses moindres, avec ou sans publication dans les œuvres de la Société. Les auteurs sont mis en demeure de se faire connaître s'ils veulent accepter l'accessit. Les auteurs des mémoires non publiés par la Société ont le droit de les publier eux-mêmes ; toutefois la Société a le droit de garder les manuscrits originaux.

Les travaux doivent être écrits, *lisiblement* en caractères romains, en hollan-

dais, en latin, en français ou en allemand (en hollandais seulement pour le deuxième sujet mis cette fois-ci au concours). On recommande la concision, pourvu qu'elle ne fasse pas tort au sujet ou à ce qu'exige la science.

Les manuscrits ne doivent pas être signés, mais marqués d'une devise, répétée à l'extérieur d'un billet cacheté, renfermant le nom et l'adresse de l'auteur. Le manuscrit et le billet doivent être adressés franco de port à M. le pasteur H. P. Berlage, docteur en théologie, l'un des directeurs et secrétaire de la Société, à Amsterdam.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

UNE

NOUVELLE PHILOSOPHIE

DE LA RELIGION[1]

EDWARD CAIRD, *The evolution of religion.*

M. Caird, qui doit la meilleure partie de sa juste renommée à ses beaux travaux sur la métaphysique kantienne, a fait dans la série de conférences qu'il a consacrées pendant les deux années dernières à l'histoire générale des religions, œuvre de philosophe plus encore que d'historien. Il ne s'est point tant attaché à retracer les principales phases de l'évolution religieuse de l'humanité qu'à établir que cette évolution est un développement, une marche régulière vers des conceptions toujours plus compréhensives et plus hautes, et à dégager des mille péripéties de l'histoire des religions humaines la loi organique de ce développement. A vrai dire, c'est sous une forme à demi historique toute une dogmatique que M. Caird a exposée dans son livre : il est impossible cependant de soutenir que l'histoire ne lui a fourni qu'un cadre commode pour y disposer en un bel ordre ses conceptions. C'est sa théorie même de la religion, sa doctrine du développement sans limites, et pourtant toujours harmonieux, d'un principe unique de pensée et de vie, qui contient en puissance, mais en puissance seulement, toutes les formes religieuses qui se sont succédé sur la scène du monde et s'y succéderont encore, c'est cette doctrine qui le contraint à

1) Edward Caird, professor of moral philosophy in the University of Glasgow, late fellow and tutor of Merton college, Oxford. *The Evolution of Religion. The Gifford Lectures,* delivered before the University of Saint-Andrews, in sessions 1890-91, and 1891-2. Glasgow, G. Maclehose and sons, 1892; in-8, 2 vol. xv-400 p. et vii-324 p.

transformer l'histoire en une vivante dialectique et à concevoir la théologie comme une histoire de la pensée humaine, histoire que la vie de l'humanité a écrite en caractères gigantesques et qui est gravée en lettres plus fines au fond de l'âme de chacun de nous. La dogmatique tout entière de M. Caird tient au reste dans ce processus d'évolution : la doctrine où s'exprime, à ses yeux, l'âme commune de toutes les grandes conceptions religieuses est une doctrine de perpétuel devenir et le dogme unique d'où procèdent tous les autres, c'est la loi même qui préside à ce développement organique. Il semble que Dieu, pour M. Caird, se réalise progressivement dans l'humanité, que toute religion soit une marche vers la vérité, une conscience qui va toujours s'épanouissant de la présence du divin dans la nature à la fois et dans l'homme, mais que ce développement de la conscience de Dieu ne fasse que rendre explicite et visible ce qui était déjà obscurément présent dans les plus maladroits balbutiements des plus anciennes et plus grossières religions. Aussi la doctrine de M. Caird, doctrine toujours en progrès, doctrine toujours mouvante, toujours en marche, et cependant tout entière en chacun de ses aspects, identique à elle-même en des formes diverses à chacune des phases de son développement logique, est-elle singulièrement difficile à exposer et à fixer. Le seul moyen de ne nous égarer point, c'est de suivre l'auteur pas à pas, dans la voie même où il s'est engagée et de faire sentir l'enchaînement logique de ses idées en s'attachant fidèlement pour donner une esquisse sommaire de sa théorie de la religion à l'ordre qu'il a adopté dans cette série de conférences. C'est ce que nous nous proposons de faire dans cet article.

I

La possibilité d'une science de la religion dépend tout entière de l'existence de deux idées, qui, toutes deux, ne se sont élevées que de notre temps à la dignité de conceptions scientifiques : l'idée d'abord que l'espèce humaine est une, l'idée ensuite que

c'est dans un processus organique de développement que se manifeste cette unité. La première de ces deux idées permet de poser sous sa véritable forme le problème général qui s'impose à l'attention de l'historien des religions qui veut s'élever à une vue d'ensemble de la vie spirituelle; la seconde nous suggère la méthode qui nous conduira à en trouver la solution. Si l'espèce humaine est une, si ce caractère commun d'avoir conscience de soi rapproche plus les uns des autres les divers types que l'on rencontre au sein de l'humanité que ne les sépare la diversité de leurs caractères anatomiques et sociologiques, il faut rejeter toute théorie de la religion qui ne devrait sa cohérence logique et sa clarté qu'au fait d'avoir délibérément écarté du domaine dont elle aurait arbitrairement tracé les limites telle ou telle forme religieuse qui, à un moment de l'histoire, a servi à un groupe d'hommes à incarner le sentiment confus que leur inspirait le divin, révélé dans l'univers ou dans leur propre conscience. Cette conception nous impose l'obligation de renoncer aux préjugés religieux qui faisaient de l'histoire du peuple d'Israël et de la primitive Église chrétienne la seule histoire sacrée et qui expliquaient par des interprétations différentes les dogmes et les rites du peuple élu et ceux du reste de l'humanité. Nous sommes tenus de trouver à toutes les conceptions religieuses, même aux idées les plus étranges des plus grossiers sauvages, un lien et comme une parenté avec nos propres conceptions et c'est la découverte de cette parenté qui les justifiera devant la raison en les faisant apparaître comme d'imparfaites ébauches de nos propres dogmes. Aussi ne pouvons-nous pas nous contenter en ce domaine de réunir des faits, ni même de nous efforcer de déterminer les lois de coexistence et de succession qui les relient; il faut que nous arrivions à concevoir les états d'esprit divers qui ont permis à ces idées de naître et de grandir, et à revivre les sentiments et toute la vie intérieure, morte pour nous maintenant, des hommes qui se sont faits du monde et d'eux-mêmes de telles représentations.

Mais nous ne pouvons admettre que les diverses conceptions religieuses soient apparentées de telle sorte qu'il y ait en elles

toutes comme une âme de vérité que si nous parvenons à les considérer comme des phases successives d'un même développement. Cette idée du développement continu et graduel de la pensée religieuse est déjà en germe dans les paraboles évangéliques du grain de sénevé et du froment qui se multiplie par sa mort même; la théorie de l'évolution entrevue au commencement du siècle par Goethe, Herder et Hegel et qui a pris, aux mains de Lamarck, de Darwin et de Spencer, sa forme scientifique, a permis d'en préciser le sens et d'en comprendre toute la portée. C'est l'étude de cette évolution religieuse de l'humanité, l'étude de la vie des dogmes et des rites qui doit se substituer à l'ancienne et immobile théologie, et cette étude est pour nous d'un intérêt d'autant plus direct et plus intime que le développement religieux et moral de l'individu reproduit en raccourci le développement historique des diverses religions qui se sont succédé sur la scène du monde. Nous avons dans l'histoire religieuse de l'humanité l'explication de ce qui passe en nous et dans l'observation de notre propre conscience l'interprétation vivante des conceptions diverses que les hommes se sont successivement faites des rapports du divin avec l'âme et avec l'univers. Mais avant d'aborder à la lumière de la théorie de l'évolution, l'étude de la vie spirituelle de l'humanité, il convient, semble-t-il, de délimiter, provisoirement du moins, le domaine de la religion, de définir la classe particulière de faits, qui sera l'objet de ces recherches.

Or l'impression qui se dégage d'un premier et rapide examen, c'est que la religion ne saurait être cantonnée dans un département particulier de l'activité ou de la pensée humaine. La religion d'un homme, c'est en réalité sa pensée et sa vie entières, envisagées, pour reprendre l'expression de Spinoza, *sub specie æterni*, c'est l'attitude de sa raison et de ses sentiments envers l'âme qu'il se sent être et l'univers qui l'entoure; c'est l'effort de sa réflexion pour ramener à l'unité les détails de ses perceptions et de ses états de conscience et pour opérer une suprême et définitive synthèse entre l'image qu'il a du monde et la conception qu'il a de lui-même. Il faut donc écrire l'histoire de l'âme

humaine tout entière, à vrai dire, si l'on veut retracer à grands traits l'évolution qu'ont subie, au cours des siècles, les conceptions religieuses.

Mais précisément parce que les problèmes que pose la religion sont de la plus haute généralité que nous puissions concevoir, ils ont reçu un nombre prodigieux de solutions et ces solutions sont, il faut l'avouer, contradictoires entre elles. Les conceptions qui paraissent le plus étroitement liées à la pensée religieuse, l'idée par exemple d'une vie future, ne sont pas partout présentes et là où elles existent, elles n'ont pas d'ordinaire cette signification morale dont, pour nos consciences d'Européens modernes, elle ne saurait se dépouiller. C'est donc une entreprise vaine que de tenter de dégager de l'étude comparative des diverses religions un élément commun, un dogme, une croyance qui se retrouve partout, identique à soi-même, et qui nous fournisse ainsi par voie d'abstraction une définition de la religion et un moyen assuré de classer en un groupe cohérent les différentes manifestations de la vie religieuse. Si ce n'est pas à un élément commun, actuellement présent dans toutes les formes religieuses, que nous puissions avoir recours pour formuler une définition de la religion, considérée dans son ensemble, il nous faudra donc la chercher dans un principe commun qui leur donne à toutes naissance. Et c'est bien à cela du reste que nous conduit l'idée même que la vie religieuse est un développement : les diverses religions ne sont pas les diverses espèces d'un même genre, mais les phases successives d'une même évolution. Définir la religion par ce qui est commun à toutes les formes, c'est chose impossible, puisque certains éléments qui figurent dans les formes les plus basses et les moins évoluées sont organiquement remplacés par d'autres à mesure que nous passons à un stade nouveau de ce développement. Aussi toute définition que nous tenterions d'extraire de l'analyse et de la comparaison des formes religieuses supérieures laisserait-elle en dehors d'elles les superstitions des sauvages où apparaissent cependant de la plus indéniable façon les obscurs commencements de la pensée religieuse, et, d'autre part, si c'est aux religions les plus rudi-

mentaires que nous nous adressons, nous n'y trouverons point, à coup sûr, explicitement exprimées, les conceptions qui sont l'essence même de la pensée religieuse des peuples civilisés, et nous serons ainsi entraînés à définir la religion en éliminant tout ce qui caractérise ses manifestations les plus hautes et en introduisant dans notre formule des conceptions qui ont depuis longtemps disparu des dogmes et des rites ou qui se survivent à elles-mêmes, comme les témoins immobiles et muets d'un passé mort.

C'est donc en un principe tout entier présent, mais présent seulement en puissance dans les premiers balbutiements des superstitions primitives, qui s'exprime en des formes plus complexes et se manifeste avec plus de richesse à chacune des phases successives du développement de la religion, qu'il nous faudra rechercher ce lien organique qui rattache les unes aux autres toutes les manifestations successives de la conscience religieuse de l'humanité. A vrai dire, ce principe ne nous apparaît nettement qu'exprimé déjà avec une sorte de plénitude, tel qu'il se révèle à nous dans les formes religieuses les plus récentes, dans le christianisme, par exemple; la méthode à employer pour l'étude de l'évolution religieuse sera donc essentiellement une méthode régressive. Il faudra remonter des types nets et bien accusés, où le principe générateur se laisse aisément apercevoir, aux formes frustes où il est plus difficile à démêler; l'étude anatomique de l'être arrivé à son complet développement doit nécessairement précéder son étude embryologique. Notons que, dans l'exposition, il nous sera loisible de suivre la marche inverse et de présenter les formes successives qu'a revêtues la pensée religieuse dans l'ordre même où chronologiquement elles ont apparu, mais il faut se garder d'oublier que si ce développement nous devient intelligible, c'est parce que le terme nous en est connu d'avance. Tout notre effort se réduira donc à dégager cette tendance ou, si l'on veut, ce pouvoir de l'esprit qui se manifeste déjà chez les sauvages par la sorcellerie et la croyance aux revenants, qui détermine le passage graduel à des formes plus élevées de culte et de croyance et ne se révèle

pleinement que dans les types les plus élevés de vie religieuse qui ont apparu au sein du christianisme. Aussi ne faudra-t-il pas nous étonner, si l'analyse des divers événements de l'histoire religieuse et des conditions psychologiques qui les ont rendus possibles nous conduit à formuler une définition de la religion où sont impliquées des idées, qui étaient, à coup sûr, hors des prises des hommes encore à demi sauvages et qui ne sont pas explicitement présentes encore aujourd'hui dans la conscience d'un grand nombre de nos contemporains qui ont atteint cependant un degré de civilisation fort élevé. Il faut en effet admettre que le nombre des conceptions qui existent dans la conscience et sont obscurément senties, qui peuvent par conséquent déterminer des actes, mais qui ne lui sont pas présentes et ne peuvent être ni connues ni analysées, est extrêmement considérable : toute conscience est beaucoup plus riche qu'elle ne le sait elle-même.

Sous le bénéfice de ces explications, nous pouvons tenter de définir la religion (il s'agit ici d'une définition toute provisoire et pour ainsi dire verbale); toute religion implique, pouvons-nous dire, la conscience d'une relation avec un être ou des êtres qu'on considère comme divins. Dans une religion, comme le bouddhisme, l'idée disparaît sans doute d'un dieu objectif. Mais une telle religion n'est que le résultat du reploiement sur soi de l'esprit qu'a lassé et déçu le culte de dieux conçus sous une forme purement objective et extérieure; elle n'a pas en elle-même son explication, c'est un anneau de passage, une phase dans un développement. La prépondérance d'éléments particuliers à des moments particuliers ne doit pas nous faire perdre de vue le fait général, à savoir que l'évolution religieuse, c'est l'histoire des relations toujours mobiles, toujours variables qui existent entre deux termes constants, l'homme et Dieu, qui sont toujours conçus comme essentiellement distincts l'un de l'autre et essentiellement unis l'un à l'autre. Mais est-ce là tout ce que nous pouvons dire de Dieu? L'histoire des religions nous montre qu'on se l'ait représenté des façons les plus diverses, comme un objet de la nature parmi les autres objets et comme un être spi-

rituel, comme un être dont l'image se peut trouver dans l'homme lui-même ou dans quelqu'un des animaux ou dans les corps célestes ou bien, au contraire, comme un être qu'on ne saurait comparer à aucune des choses finies qu'il a créées, comme un et comme multiple. Mais il y a cependant dans l'évolution religieuse une direction très nette et assez facile à saisir : on peut affirmer, en gros, que, à mesure que se développait la civilisation, les hommes ont tendu à se représenter Dieu comme un et non comme plusieurs, comme se manifestant à la fois dans la nature et dans l'esprit, mais comme ayant dans l'esprit sa plus haute et sa plus claire révélation et que c'est sous cet aspect qu'il apparaît à la fois à ceux qui l'affirment et à ceux qui le nient, aux croyants, aux agnostiques et aux athées. La question qu'il faut maintenant nous poser, c'est pourquoi l'idée de Dieu a pris cette forme particulière dans la conscience humaine et pourquoi toute l'histoire intime et spirituelle de l'humanité n'est que l'histoire même du processus que conditionnait comme terme et comme fin cette conception ; qu'elle corresponde ou non à un objet réel, nous n'en sommes pas moins contraints de rechercher quelles sont ses racines dans la nature humaine et quelles relations elle soutient avec les autres éléments de la conscience.

Et c'est en même temps le seul procédé dont nous disposions pour « critiquer » sa valeur, pour discerner s'il y a en elle quelque vérité ou si elle se réduit à n'être qu'une illusion. « Nous ne sommes assurés d'une vérité que si nous voyons le principe rationnel qui la rattache à notre intelligence, et nous ne pouvons nous délivrer d'une erreur que lorsque nous avons découvert le secret de son pouvoir sur nous, de l'apparente vérité par où elle s'est imposée à nous ». Nous sommes donc contraints de nous demander comment est *possible* en nous la conception de Dieu, et en particulier cette conception de Dieu qui, nous l'avons constaté, est le terme actuel de l'évolution religieuse.

Pourquoi l'homme ne parvient-il point à se contenter de la connaissance du fini qui lui est donnée dans l'expérience, pourquoi aspire-t-il sans cesse à connaître un Être, supérieur à la fois au monde et à lui-même, et qui soit pour son intelligence la

commune explication de sa propre existence et de celle de l'univers? La réponse, c'est que toute notre vie consciente, notre vie comme êtres rationnels, doués de pensée et de volonté, est déterminée et comme circonscrite par trois idées, qui sont étroitement et même indissolublement unies l'une à l'autre. « Ce sont l'idée de l'objet ou non-moi, l'idée du sujet ou moi et l'idée de l'unité qui est présupposée dans la différence et l'opposition du moi et du non-moi et en laquelle elles agissent et réagissent l'une sur l'autre : en d'autres termes, l'idée de Dieu » (I, p. 64). Un univers *un* dont toutes les parties sont reliées les unes aux autres par des liens de causalité, un *sujet* qui s'oppose à cet univers et se refuse à s'envisager soi-même comme une partie de cet univers, voilà les deux termes entre lesquels se meut notre vie et nous ne pouvons pas plus les séparer que les confondre. « Nous ne connaissons l'objet qu'en le ramenant à l'unité du moi, nous ne connaissons le sujet qu'en nous le représentant comme partie de l'objet » (I, p. 66). Mais puisque ces deux termes n'ont de sens qu'opposés l'un à l'autre, que tout le contenu de chacun d'eux, c'est précisément « son mouvement vers l'autre », il nous faut bien admettre qu'ils ne sont que la réalisation ou la manifestation d'un troisième terme, qui est au-dessus de l'un et de l'autre à la fois. Ce troisième terme, c'est l'idée de Dieu. « Aussi, l'idée de Dieu, c'est-à-dire l'idée d'une unité absolue qui relie en un même ensemble « toutes les choses pensantes et « tous les objets de pensée », qui est la source de l'être pour toutes les choses qui sont et de la connaissance pour tous les êtres qui connaissent, est-elle un principe essentiel ou plutôt le principe essentiel ultime de notre intelligence, principe qui doit se manifester dans la vie de toute créature raisonnable. Toute créature qui peut posséder la conscience d'un monde objectif et aussi la conscience d'être un moi est par là-même capable d'avoir conscience de Dieu. En un mot, tout être raisonnable est, en tant que tel, un être religieux » (I, p. 68).

Mais il importe ici de ne se pas méprendre; cette unité en acte où s'efface la nécessaire opposition du sujet et de l'objet est dans les premières phases de l'évolution religieuse beaucoup plutôt

sentie que connue. L'idée de Dieu est présente à toute conscience, mais obscurément présente seulement; la claire connaissance de cette idée, sa connaissance analytique et précise, est une conquête récente de l'humanité. L'homme primitif, dont nous avons une image approchée dans le sauvage et dans l'enfant, avait conscience sans doute de lui-même, mais, à coup sûr, il ne distinguait pas entre son moi et les phénomènes successifs dont ce moi était le sujet; il connaissait le monde extérieur, mais il ne savait rien des conditions qui faisaient de ce monde un objet possible de connaissance, rien de la nature d'un objet en tant qu'objet, rien des relations des objets en général. De même il unissait sans doute, tout en les opposant, le moi au non-moi et s'élevait ainsi au-dessus de sa propre existence individuelle et de l'existence individuelle des objets qu'il connaissait, mais le principe d'unité qui était présent en lui, ce n'était que sous la forme d'un « objet » particulier qu'il pouvait se le représenter. Cette conscience du divin, qui est le moteur caché de la pensée tout entière, peut-elle cependant jamais devenir en réalité une connaissance distincte comme celle que nous avons de nous-même et du monde? C'est là une espérance à laquelle il nous-faudrait renoncer, si nous acceptions la conception que se fait M. Max Müller du principe générateur de toute religion. Pour lui, ce qui est à la base de toute religion, c'est la conscience de l'infini, mais cet infini, c'est simplement un au-delà, un quelque chose indéterminé qui dépasse l'expérience. Même réduite à ce minimum de contenu, c'est une conception qui ne saurait être qu'implicitement présente à l'esprit du sauvage; elle ne nous fournit donc pas, comme semblait l'espérer M. Max Müller, un élément commun à toutes les religions, et, comme c'est une idée toute négative, la simple négation de toute limite donnée, elle est incapable de servir à une évolution de principe directeur et de se développer elle-même en se diversifiant et s'organisant; elle reste la borne, la limite de nos connaissances, limite en elle-même nécessairement inconnue.

M. H. Spencer soutient une théorie, qui est en apparence à l'opposé de celle-là, mais qui en pratique s'y laisse aisément

ramener. Pour M. Spencer, l'infini ou l'absolu, qui est le véritable objet de toute religion, est en lui-même inconnaissable, mais son affirmation est l'indispensable fondement de toute pensée. La conscience ne peut se réduire à n'être que des limites et des conditions ; encore faut-il que quelque chose existe qui puisse être limité et conditionné, ce quelque chose, c'est l'absolu. L'idée que nous avons de l'absolu, loin d'être négative, est donc, tout au contraire, la plus positive de toutes nos conceptions, et si elle n'est pas clairement connaissable, ce n'est pas qu'elle soit vide, mais que contenant à la fois tous les concepts, elle demeure indéterminée. Elle ne saurait être l'idée de ceci ou cela, et la conséquence, c'est que, pour notre conscience, incapable de penser en dehors des relations et des limites, elle demeure, en dépit de la suprême réalité de son objet, une notion inconcevable et inexprimable. Il y a donc opposition entre M. Max Müller qui affirme que l'infini n'est jamais représenté dans la conscience, sinon comme la négation et la limite de toutes nos connaissances positives, et M. Spencer qui fait de l'absolu l'affirmation primordiale de la conscience et de la connaissance, une série de limitations successives de cet absolu, de déterminations de cet indéterminé. Mais tous deux, cependant, sont d'accord en un point : l'impossibilité où nous sommes d'acquérir de l'infini aucune connaissance positive.

Leur erreur commune est d'avoir pris chacun l'idée de Dieu ou de l'infini à un stade particulier de son développement et de s'être refusé à suivre plus avant le mouvement de la pensée. L'infini de M. Max Müller est la simple négation du fini, il n'est donc qu'un autre fini; il est limité en effet par ce qu'il nie et qui lui donne tout son sens en s'opposant à lui. M. Spencer semble échapper à cette contradiction, en faisant de l'infini, la base sur laquelle repose l'affirmation du fini, l'être indéterminé qui n'a pas en lui-même de limites, mais à qui notre intelligence les impose du dehors. Mais c'est en réalité un inconnaissable dont nous ne pouvons dire qu'une chose, c'est qu'il est. Que nous considérions l'infini comme la négation du fini ou comme l'affirmation primordiale au sein de laquelle le fini est déterminé par

négation, nous arrivons en somme au même résultat : dans le premier cas, nous ajoutons l'infini au fini, dans le second, le fini à l'infini, mais c'est toujours une addition purement extérieure, et, dans les deux cas, l'infini devient lui-même fini, n'étant ici et là que le corrélatif du fini. Comme la conception véritable de l'absolu, c'est celle d'une unité qui se révèle dans les différences du fini, spécialement dans l'ultime opposition du sujet et de l'objet et qui cependant demeure une, ces deux théories sont également inhabiles à en rendre compte et c'est sur cette idée cependant que repose la religion, et c'est elle qui permet de démêler le sens de l'évolution qu'elle a subie. Mais elles expriment, toutes deux, cependant, un aspect de la vérité.

Il semble bien que ce soit, en effet, comme négation du fini que l'idée de l'absolu se soit présentée tout d'abord à la réflexion. Comme l'homme porte en lui-même une obscure conscience de cette unité qui relie tous les phénomènes, il ne peut faire d'aucun objet particulier une réalité absolue qui ait en elle-même son explication : les objets que son imagination et ses sens ne peuvent pleinement embrasser, l'immensité des cieux, l'irrésistible puissance des forces de la nature, sont pour lui les symboles spontanés de cette réalité qu'il pressent sans qu'il puisse à lui-même la définir. Mais l'un après l'autre, il les sent devenir inadéquats à leur objet et peu à peu la présence divine disparaît de l'univers et la conscience religieuse n'a plus en face d'elle qu'un infini sans forme et sans contenu, qui n'est que la négation logique du monde phénoménal. Cette incessante poursuite d'une réalité qui fuit toujours devant nous comme un fantôme décevant, c'est la présence en nous du sentiment de l'infini qui nous y contraint. Nous cherchons hors de nous ce que nous ne pouvons trouver qu'en nous-même et que nous ne chercherions même point, si nous ne le possédions déjà.

La théorie de M. Spencer, à son tour, met en lumière un autre aspect de la même vérité : c'est par un processus régressif de la pensée que nous passons du fini à l'infini, du relatif à l'absolu, c'est « non point à cause de ce que le fini est, mais à cause de ce qu'il n'est pas » que nous cherchons un refuge dans l'absolu. « Il est donc naturel qu'il soit d'abord défini comme ce

qui est exempt de toutes les limites et de toutes les imperfections du fini, et que cet Être purement positif, la suprême réalité, soit regardé simplement comme la négation d'une existence qui est elle-même négative ou irréelle » (I, p. 107). Il y a bien eu, en effet, une phase de l'évolution religieuse où Dieu n'a été envisagé que comme une unité abstraite où viennent s'absorber et s'évanouir toutes les différences du fini, mais on ne peut s'en tenir à ce résultat négatif et considérer comme la forme ultime de la religion un panthéisme où toutes choses se dissolvent en un Dieu ineffable, dont on ne saurait affirmer d'autre attribut que la seule existence. Ce processus négatif et critique de la pensée n'a de valeur que comme préparation d'un processus positif qui nous ramènera vers le fini, mais vers le fini éclairé dès lors d'une lumière nouvelle. L'infini ne doit pas être conçu seulement comme ce que le fini n'est pas, mais aussi comme ce qui l'enferme et l'explique, comme un principe se déterminant lui-même, qui se manifeste, sans perdre son unité, dans toutes les déterminations du fini.

Et nous devons concevoir les choses ainsi, car autrement le mouvement régressif qui nous permet de nous élever à la conception de l'infini demeurerait lui-même inintelligible. « La conscience d'une infranchissable limite imposée à notre esprit par quelque chose dont nous ne pouvons rien affirmer que la simple existence est une contradiction dans les termes, car elle implique à la fois que nous pouvons et ne pouvons pas franchir les bornes de notre nature finie. Un être qui ne serait qu'un être fini, qui serait privé de tout contact avec l'infini, ne pourrait regarder au delà de ses propres limites, et encore moins s'élever jusqu'à l'idée de l'infini, et d'autre part un être qui peut s'élever jusque-là, bien plus un être dont toute la connaissance qu'il a de soi-même et du monde repose sur cette même idée de l'infini, comme sur sa présupposition première, ne saurait être privé de toute connaissance positive de l'infini » (I, p. 108-9). En ne l'admettant point, M. Spencer soutient la doctrine même qu'il rejette et condamne, celle qui fait de l'absolu un simple au-delà, une sorte de limite logique du domaine où est circonscrit ce que nous pouvons connaître. L'absolu n'est pas une abstraction vide,

et cependant M. Spencer a raison, il est illimité et indéterminé, mais en ce sens seulement qu'il se limite et se détermine lui-même. C'est là au premier abord une notion qui nous déconcerte, mais si nous nous prenons à réfléchir sur la nature du processus régressif qui est en œuvre dans notre connaissance tout entière, elle cessera vite de nous paraître de cette même étrange nouveauté. « La religion n'est en effet qu'une forme plus haute de cette tendance, qui, dans la science, nous conduit à rechercher l'universel au delà du particulier, l'un au delà du plusieurs » (I, p. 111).

Elle ne diffère de la recherche scientifique qu'en un point, c'est que l'unité qu'elle poursuit ce n'est point l'unité partielle d'un ordre particulier de connaissances, mais cette unité infinie qui subsiste sous toutes les différences du fini. Nous sommes contraints d'admettre que les choses de ce monde ne sont pas en elles-mêmes des existences permanentes et stable, qui soient à elles-mêmes leur principe, mais cette relativité de tous les êtres finis ne nous oblige pas à voir en Dieu l'abîme impersonnel où se perdent toutes les individualités. Tout au contraire, nous le pouvons regarder comme un principe d'intelligence et de vie qui se réalise continuellement lui-même dans l'indéfinie différence où s'épanouissent le monde de la nature et le monde de l'esprit.

Ce qui a surtout empêché M. Spencer de pouvoir se placer à ce point de vue, c'est sa conception dualiste de l'univers, conception du reste qui ne lui est point personnelle, mais que le cartésianisme lui a léguée, conception qui, chez M. Spencer comme chez Spinoza, peut aisément se combiner avec une sorte de panthéisme. Pris en eux-mêmes, l'esprit et la nature sont, en de tels systèmes, absolument opposés et isolés l'un de l'autre ; dès qu'on les considère dans leur relation avec l'infini dont ils postulent tous deux l'existence, ils disparaissent et se dissolvent en lui. D'après M. Spencer, il y a en nous « deux consciences » : nous pouvons nous représenter toutes choses en termes de matière et de mouvement et nous pouvons aussi nous représenter toutes choses comme un ensemble d'états de conscience, unis entre eux par des relations complexes. Ces deux formes de conscience

sont irréductibles l'une à l'autre et ne peuvent se ramener à l'unité qu'au sein d'un Inconnaissable dont nous ignorons tout, à part son existence même. Notre intelligence, incapable de saisir un lien organique et logique entre ces deux représentations antithétiques de l'ensemble des choses et de triompher de cette opposition entre la conscience du moi et celle du non-moi, doit demeurer fondamentalement incohérente et incapable de répondre aux questions qu'elle se pose à elle-même.

Mais s'il en était ainsi, nous serions contraints d'alterner sans cesse entre deux modes de conscience, celui qui répond à l'expérience externe et celui qui répond à l'expérience interne et nous ne pourrions les unir en un même acte de pensée. Or c'est là ce que nous faisons tous les jours. « La conscience de nos propres idées et la conscience des objets ne sont pas deux consciences, mais plutôt deux éléments d'une même conscience, qui sont toujours simultanément présents en elle. « Toute notre vie intellectuelle est un continuel retour sur nous-mêmes à partir du monde extérieur, toute notre vie pratique un effort continuel pour « nous réaliser nous-mêmes » dans le monde extérieur » (p. 125). Mais si la conscience du moi est aussi étroitement liée à la conscience du non-moi et ne peut en aucune manière en être séparée, il s'ensuit naturellement que cette unité où s'efface l'opposition du sujet et de l'objet ne saurait consister seulement en une vaine et vide abstraction. Ce qui est une abstraction, c'est le sujet pris en soi et considéré à part des objets qu'il connaît, c'est l'objet pris en soi et considéré à part du sujet connaissant, isolés par conséquent tous deux de cette unité supérieure où ils se réconcilient.

La conséquence directe de ce point de vue, c'est que le développement de la conscience religieuse est nécessairement en rapport étroit avec la connaissance toujours plus étendue et plus profonde que l'homme acquiert du monde et de lui-même. Aussi ne nous étonnerons-nous point que la conception de Dieu que l'on retrouve dans le christianisme soit plus profonde à la fois et plus large que celle que s'est faite de lui le polythéisme grec ou le monothéisme juif, mais ne serons-nous pas surpris non plus qu'à certains progrès dans la connaissance des choses finies, ne

corresponde pas toujours un progrès pareil dans l'intelligence des choses divines. Les aspects de la vérité ne se dévoilent en effet que successivement ; tantôt, c'est le monde extérieur qui prend la première place dans les préoccupations des hommes, tantôt au contraire, ils se replient sur eux-mêmes et se renferment dans leur propre conscience avec une sorte de violence obstinée. Le divin reçoit nécessairement l'empreinte de l'intelligence qui le conçoit, il est alors conçu sous forme exclusivement objective ou exclusivement subjective et ce retrécissement de l'idée même de Dieu fait combattre contre elle de très hauts esprits que tourmente le besoin d'organique et harmonieuse unité et qui sentent que le Dieu qu'on propose à leur adoration n'est pas le Dieu unique et complet, principe commun de l'être et de la pensée. M. Spencer a, dans une certaine mesure, raison : un être fini ne saurait avoir de l'absolu une connaissance adéquate, notre intelligence ne saurait embrasser Dieu, mais de ce que nous ne le pouvons point connaître à la perfection, on ne saurait en aucune manière déduire que nous ne pouvons rien connaître de lui. A mesure que nous nous développons, nous nous représentons plus profondément et plus pleinement ce qu'est le monde, objet de notre pensée et de notre action, et ce que nous sommes nous qui le pensons et qui agissons sur lui, nous connaissons donc sans cesse davantage Dieu, qui est l'ultime unité de notre vie et de la vie de l'univers. Si Dieu nous apparaît inconnaissable et inaccessible, c'est que nous le cherchons par une mauvaise voie ; s'il nous semble impossible de rien affirmer de l'infini, c'est qu'alors nous nous sommes élevés à cette idée par une série d'abstractions successives qui l'ont vidée de toute sa réalité. Si nous refléchissons en effet que l'infini, c'est notre idée la plus générale, celle qui synthétise nos deux plus vastes conceptions, l'univers et nous-mêmes, nous nous apercevrons aussitôt qu'il n'en est pas dont le sens soit plus riche et plus plein, mais ce sens nous ne le pénétrons pas dès l'abord et tout entier, il se révèle graduellement à nous, à mesure que se complète et se perfectionne notre connaissance de cet univers dont nous sommes le miroir.

Cette conscience indéfinie de l'absolu qui est à la base de notre

développement intellectuel se définit donc peu à peu : notre vie mentale est un processus régressif, puisqu'elle nous ramène à notre point de départ, l'absolu, mais c'est en même temps un processus progressif, puisqu'elle aboutit à une connaissance non plus confuse et obscure, mais relativement distincte de cet absolu, synthèse des phénomènes multiples qui nous sont donnés dans l'expérience. De même que les conséquences d'un principe jettent à mesure qu'il les engendre plus nombreuses, une plus abondante lumière sur ce principe même, de même aussi, notre connaissance du monde extérieur ne peut s'accroître sans jeter un jour plus éclatant sur cette intelligence qui le connaît et sur le principe d'unité qui se manifeste à la fois en elle et en lui. Si nous pouvons donc soutenir que Dieu est inconnaissable, c'est seulement en ce sens « que la conscience que nous avons de lui se constitue graduellement en nous » et que ce développement de notre esprit qui nous amène à voir toutes choses dans leur relation avec lui, n'arrive jamais à son terme.

Nous pouvons donc tenir pour acquis que toute la vie religieuse de l'humanité est une évolution progressive de la conscience du Divin. Il faut maintenant rechercher quelle est la loi de cette évolution. Deux questions se posent que l'on ne saurait à coup sûr isoler l'une de l'autre, mais qu'il convient cependant d'examiner séparément : il faut nous demander d'une part, comment est sortie de la conscience du fini la conscience religieuse, et de l'autre, comment la conscience religieuse elle-même passe d'une forme à une autre. Il est certain qu'il existe entre les divers éléments de notre conscience un ordre de priorité, et que l'attention est tout entière captivée par les événements du monde extérieur, avant que l'esprit se replie sur soi et prenne par la réflexion une claire conscience de lui-même, il est certain aussi que la connaissance du monde et la conscience de soi précèdent, dans l'individu et dans l'espèce, la conscience nette de l'unité qui les relie, la conception par conséquent de l'infini, de l'absolu. Mais cela ne veut point dire, à coup sûr, que l'une de ces formes de conscience ne tende à apparaître que lorsque l'évolution de celle qui la précède chronologiquement et logiquement est terminée. Nous n'avons

pas attendu d'avoir achevé de connaître le monde pour réfléchir sur ce que nous sommes et analyser le contenu de notre propre esprit, nous n'avons pas attendu de connaître tous les détails de la structure de notre intelligence et de notre volonté pour commencer de songer à Dieu. On peut même dire que dans toute perception, si passive qu'elle puisse paraître, l'esprit est actif et qu'il a conscience de son activité et de sa distinction avec les objets qu'il perçoit. Percevoir un objet comme objet, c'est en effet le distinguer du sujet qui le perçoit et le relier d'autre part à ce sujet, c'est rapporter un état de conscience à quelque autre chose qu'à soi-même, le rejeter de soi et l'objectiver, mais c'est là un processus psychique qui implique que le moi s'est détaché de l'objet et opposé à lui.

Il n'en est point autrement de l'idée de Dieu. L'opposition même du moi et du non-moi suppose une unité où ils se relient l'un à l'autre; l'esprit peut bien ne pas avoir de cette unité une claire conscience, mais il en a toujours quelque obscur sentiment, et ce sentiment modifie, sans presque qu'il le sache, les autres idées qui sont présentes en lui. « Comme l'idée du moi, l'idée de Dieu doit donc, à une très ancienne période, revêtir pour nous quelque forme, bien qu'il puisse s'écouler fort longtemps avant qu'elle en révête une qui ne soit point trop grossièrement inadéquate à ce qu'elle doit exprimer » (I, p. 186). Ce n'est donc pas par une sorte de coup de théâtre que surgit, au milieu même de la perception du monde limité où nous vivons et de l'intelligence finie que nous sommes, la conscience du divin; cette conscience existe latente et obscure dans les plus humbles processus psychiques dont nous sommes les sujets, et graduellement elle croît à la fois en intensité et en précision, devenant peu à peu explicite d'implicite qu'elle était d'abord.

Mais si, dès la plus haute antiquité où nous puissions remonter, les trois formes les plus générales que revête la conscience coexistent déjà chez tous les individus, il n'en est pas moins vrai que tour à tour telle ou telle de ces trois formes prédomine et imprime en conséquence un aspect spécial à l'intelligence tout entière; c'est ainsi qu'à l'origine, le moi lui-même est conçu, à vrai dire, sous forme objective.

C'est à cette loi qu'est soumise l'évolution de l'idée de Dieu, aussi faut-il distinguer dans la vie religieuse trois phases successives ou, si l'on veut, répartir les diverses religions en trois classes ou catégories distinctes. Dans la première phase, c'est la connaissance qu'a l'homme du monde extérieur qui imprime sa forme à la conception qu'il se fait de Dieu et de son propre esprit : il ne peut se rien représenter sans lui assigner un lieu particulier de résidence, sans l'incarner en un être matériel qui existe en un point spécial de l'espace et du temps. Il ne peut donc concevoir Dieu que comme un objet au milieu des autres objets, que comme une force ou un pouvoir extérieur à lui. Mais en même temps cette obscure conscience du divin qui vit au fond des âmes commence déjà d'agir et elle ne permet point de faire des dieux des objets pareils à tous les autres objets de la nature : on les élève au-dessus des autres, on leur assigne des attributs qui ne sont pas conciliables avec leur caractère d'objets individuels, situés dans l'espace. La poésie les idéalise et les monte au-dessus du commun niveau de l'existence finie, et tandis qu'à l'origine il y a une tendance à considérer comme les plus divins les objets qui s'éloignent le plus de l'humanité et à élever de préférence au rang des dieux les pierres, les arbres, les animaux et les corps célestes, une autre tendance plus tard se substitue graduellement à celle-là, la tendance à humaniser les dieux ou, si l'on veut, à diviniser les hommes. Mais néanmoins toute la vie spirituelle est, à ce stade de l'évolution, nécessairement troublée par cette obligation contradictoire de se représenter toute existence comme purement objective et même matérielle.

Au stade suivant, tout a changé. Le monde extérieur a perdu sa puissance sur l'esprit humain. Ce n'est plus dans la nature, mais dans l'homme et dans l'homme spirituel que se révèle le divin. L'homme ou plus exactement l'esprit de l'homme est seul regardé comme fait à l'image de Dieu. Aussi la conscience de la valeur particulière de l'âme humaine grandit-elle et en même temps celle de son indépendance à l'égard de toutes choses et de Dieu même ; l'homme a le vif sentiment de la toute-puissance de Dieu, mais il sent en même temps alors qu'il peut refuser de lui *obéir*,

s'il peut être contraint de plier sous sa volonté. Dieu est donc ici conçu comme un sujet et seulement comme un sujet; aussi est-il soumis à quelques-unes des limitations auxquelles est soumis un « individu ». Les relations entre Dieu et l'homme sont ici encore des relations extérieures, il n'y a pas de pénétration de l'âme humaine par Dieu qui est comme elle une « conscience », une « personne » incommunicable. La vie intérieure ne peut point encore trouver son équilibre en cette nouvelle conception du divin. « Si l'homme en tant qu'il est un esprit est fait à l'image de Dieu, en tant qu'il est une créature, il est infiniment éloigné de lui et le respect craintif que, être individuel et isolé, il doit éprouver pour l'être absolu, qui est hors de lui et cependant tout proche, et qui l'écrase presque par son seul voisinage, finit par emplir toute sa vie du sentiment aigu de sa faiblesse et de son péché » (I, p. 194). Son respect se mêle vite de superstitieuse terreur et sa piété tourne au fanatisme, tant il craint de n'observer point à la lettre les lois qu'a édictées son souverain Seigneur. Et cependant cette religion nouvelle malgré tous ses défauts marque un progrès évident : elle délivre l'homme de la terreur que lui inspiraient les forces de la nature; il craint Dieu, mais il ne craint que Dieu seul, il le sent tout près de lui et doit éprouver l'obscur et ardent désir d'une plus étroite union avec ce Dieu qu'il aime tout en le redoutant, union que ne lui permet point de concevoir l'idée toute négative qu'il se fait des relations de l'Être absolu avec la nature.

Vient enfin le troisième stade de l'évolution religieuse. Pour la première fois Dieu est connu sous une forme qui le révèle sans le défigurer. L'idée de Dieu est identique à celle de l'unité où se réconcilie notre conscience divisée, notre double conscience, la conscience que nous avons de nous-mêmes comme sujet, la connaissance que nous avons du monde extérieur comme objet. Aussi longtemps que Dieu est conçu exclusivement comme sujet ou comme objet, la conception qu'on s'en fait est une conception incomplète et par là-même inexacte : vraie, par ce qu'elle affirme; fausse, par ce qu'elle nie. Nous ne pouvons pas plus aujourd'hui nous replacer à l'état d'esprit du pur monothéiste, pour qui Dieu

n'est qu'un sujet parmi d'autres sujets, si élevé du reste qu'il soit au-dessus de tous les autres, qu'à celui du polythéiste qui pouvait adorer une force ou une image matérielles. « Nous ne pouvons concevoir l'Être infini comme une volonté extérieure à ce qu'elle a créé. Nous ne pouvons le concevoir comme extérieur à quoi que ce soit, ni surtout aux êtres spirituels, qui ont en lui la vie, le mouvement et l'être. » Cette idée de l'immanence de Dieu est à la base du christianisme tout entier, et si nous pénétrons au-dessous de la surface, nous pouvons constater qu'elle est impliquée dans toute la philosophie et la théologie modernes (I, p. 196). Nous pouvons, si nous croyons que c'est dans l'Inconnaissable seulement que se peuvent réconcilier les deux formes antithétiques de notre conscience, rejeter comme contraire aux lois logiques de l'esprit toute religion, mais si nous reconnaissons la possibilité et la légitimité de la foi religieuse, c'est sous cette forme seule que nous venons d'indiquer que nous pouvons lui donner place dans notre vie intellectuelle.

II

Pour bien comprendre la valeur et la portée de cette loi d'évolution, il faut maintenant l'étudier dans les formes religieuses concrètes où elle s'est exprimée. La religion qu'il nous faut tout d'abord examiner, c'est cette religion commune à tous les peuples non civilisés, qui nous offre la forme la plus parfaite de la conception objective du divin ou, si l'on veut, la plus grossière. Pour le sauvage, tout ce qui existe existe sous une forme visible ou tangible; les seuls liens qu'il puisse clairement apercevoir entre les objets sont des rapports de coexistence dans l'espace ou de succession dans le temps. Il ne faut pas chercher chez lui la conception de relations fixes et permanentes entre les phénomènes, tout est soumis à l'action arbitraire de causes capricieuses; le monde n'est qu'un agrégat d'êtres et d'objets dont chacun a sa nature particulière et subsiste à part des autres, exposé sans cesse à des conflits fortuits avec eux. Le moi n'est qu'un objet

parmi d'autres objets : il est conçu comme tout le reste sous forme matérielle. On dit communément que la religion des peuples sauvages et la conception qu'ils se font du monde sont nécessairement anthropomorphiques. En un sens, cela est vrai, mais si on prend cette affirmation au pied de la lettre, c'est presque une contre-vérité.

Sans doute le sauvage, précisément parce qu'il est hors d'état de se distinguer du monde et de s'opposer à lui, attribue aux objets des sentiments et des désirs, analogues aux siens, mais en même temps il se conçoit lui-même, comme un objet tout pareil aux objets qui l'entourent. La rivière et l'arbre, l'homme et l'animal ne présentent pas à ses yeux, de différence de nature essentielle ; il a de lui-même la même idée confuse que du reste du monde. Toutes choses sont douées pour lui d'une sorte de vie, mais il distingue mal entre les diverses sortes de vie, entre celle du végétal et celle de l'homme, entre la vie même et le mouvement. Le sauvage, tout sauvage qu'il est, est cependant un être doué de raison, sa pensée est gouvernée par des catégories sur lesquelles il n'a jamais réfléchi, mais qui trahissent leur existence dans la structure même de son langage. « Il ne pourrait connaître les objets comme situés dans l'espace et le temps, s'il n'était lui-même qu'un objet dans l'espace et le temps. Il ne pourrait sortir de lui-même et s'élever à un point de vue d'où il se regarde comme un individu qui est partie d'un même monde que les autres individus qui l'entourent, si l'idée d'une unité absolue qui embrasse toutes les différences et tous les degrès de l'être, n'était présente en lui, comme élément intégrant de sa constitution même » (I, p. 219).

La confusion qui règne dans la conscience primitive ne résulte donc point seulement de cette incapacité du sauvage à séparer les uns des autres et à ranger en catégories distinctes les êtres de la nature, mais aussi de ce que cette conscience naissante de soi-même et de Dieu, qui accompagne nécessairement la connaissance des objets, tend à jeter bas les limites qui bornent la réalité finie, et de ce que la réalité plus haute qui apparaît ainsi au milieu de notre monde limité est contrainte de se dissimuler

sous un masque d'emprunt qui la défigure. Si l'être ou la chose qui reçoit un culte se sépare des autres êtres et des autres choses et en vient à occuper une position privilégiée, c'est seulement parce que cet être ou cette chose possède un plus grand pouvoir, et non parce qu'ils sont doués de quelque excellence particulière, et tout l'effort du sauvage consiste non pas à se concilier la bienveillance des dieux par la pureté de sa conduite, mais à enchaîner leurs volontés par des pratiques magiques. Aussi ne peuvent-ils inspirer d'autres sentiments que la crainte; c'est là la conséquence directe de la forme purement objective sous laquelle ils sont conçus. Mais s'élèvent-ils au-dessus des autres objets, deviennent-ils le symbole et le centre permanent de la vie de la famille, de la tribu ou de la cité, tout aussitôt la crainte se change en respect, le souci égoïste de soi-même en dévouement et d'autre part le seul fait qu'un *objet* inspire de tels sentiments l'idéalise et lui donne une valeur et un sens nouveaux, qui ne peuvent appartenir à un objet particulier.

Mais cette transformation morale n'est pas la seule qu'aient eue à subir les dieux « objectifs » des plus primitives religions. Tant que l'intelligence ne peut se représenter la divinité que sous forme matérielle, il est de la plus haute importance que les formes choisies pour l'incarner soient, autant qu'il est possible, affranchies des multiples limitations qui sont inhérentes à tous les objets et que l'imagination les ait transformées et pour ainsi dire spiritualisées. Si aux premiers stades de la civilisation, la fantaisie du sauvage semble élever au hasard au rang des dieux les objets les plus disparates, peu à peu, on en vient à choisir pour les adorer ceux qui présentent quelque signification ou quelque qualité particulière, quelque qualité esthétique surtout. C'est ainsi qu'en Égypte, par exemple, les animaux sans tache deviennent des animaux sacrés. « Un pas nouveau est marqué par les sphinx d'Égypte et les animaux composites d'Assyrie, où s'exprime la conscience croissante d'un mystère que ne symbolise adéquatement aucune forme naturelle » (I, p. 229). C'est en absorbant et en idéalisant les anciennes légendes, grossières, cruelles et souvent puériles que la poésie religieuse

de l'Inde et de la Grèce a engendré ces beaux mythes où les formes matérielles et sensibles des dieux ne voilent plus qu'à peine les hautes réalités morales qui s'expriment en eux. Sous l'influence de préoccupations sociales et de préoccupations esthétiques, la religion objective s'affine donc, s'épure et fournit chaque jour une représentation moins imparfaite de cette unité du monde et de l'âme, que c'est la fonction de toute religion d'exprimer par des symboles qui ne la manifeste qu'en la dérobant parfois aux regards.

Examinons maintenant plus en détail ce double processus par lequel se poétise et se moralise peu à peu la religion primitive, l'adoration craintive des grandes forces naturelles. Il faut tout d'abord remarquer que se faire de la vie une conception religieuse, ce n'est pas seulement reconnaître dans le monde l'action d'un pouvoir divin, mais c'est reconnaître que ce pouvoir en nous élevant au-dessus de nous-mêmes nous unit à d'autres individus : « La relation de l'homme à Dieu est inévitablement conçue par l'homme comme le fondement d'une relation de solidarité entre lui et d'autres êtres semblables à lui, qui détermine à la fois leurs obligations pratiques envers lui et ses obligations pratiques envers eux » (I, p. 236). Il serait absurde de soutenir que l'idée que se fait un homme de ses rapports avec les dieux auxquels il croit peut rester sans influence sur sa conception des relations qu'il doit avoir avec ses semblables, et il n'est pas d'époque historique où cela soit plus faux qu'aux premiers âges de l'humanité. Il y aura donc action de la conception qu'un peuple se fait des dieux sur ses institutions sociales, et réaction de ces institutions sur l'idée même de la divinité. Là où la religion est objective et naturiste, la morale présentera donc nécessairement les mêmes caractères, c'est-à-dire que le lien qui unit les hommes entre eux et à leur dieu sera considéré comme un lien naturel, comme un lien de parenté et réciproquement partout où le lien social sera conçu comme un lien de parenté, partout où le sentiment de l'obligation morale ne réussira point à se distinguer des sentiments de famille, le dieu, principe d'unité de cette société, sera représenté dans la conscience comme un

objet, comme un être extérieur à l'esprit qui le pense et très semblable aux autres êtres qui peuplent la nature. C'est en ce sens qu'est exacte l'affirmation de M. Spencer qu'à l'origine de toutes les religions, nous trouvons le culte des ancêtres. Beaucoup d'êtres qui ne sont pas des ancêtres réels, chez les tribus par exemple où se retrouvent des croyances et des rites totémiques, des animaux, des plantes, etc., reçoivent un culte et sont mis au rang des dieux, mais le seul lien que puissent imaginer leurs adorateurs entre le dieu et la tribu ou la famille qu'il protège est un rapport de descendance. Aussi peut-on dire que le dieu protecteur d'une tribu n'a pas été divinisé parce qu'il était l'ancêtre de la tribu, mais qu'il n'a été conçu comme ancêtre que par ce qu'il était déjà dieu.

A ce stade de leur évolution, toutes les religions doivent nécessairement être particularistes et par cela même polythéistes : la famille, la tribu ou la nation ne nie point, en adorant son propre dieu, l'existence des dieux des autres familles ou des autres nations. La morale se résume alors en une seule obligation, la fidélité des membres d'une même société les uns envers les autres et la religion n'impose d'autres devoirs que la fidélité envers la puissance amie qu'on se représente comme l'ancêtre commun du groupe. Les autres dieux sont conçus comme des puissances hostiles et par là-même mauvaises et tout combat entre tribus devient une lutte entre les dieux et en même temps une lutte entre le bien et le mal.

Pour que ce particularisme polythéiste cède la place à des religions à la fois monothéistes et universalistes, il faut d'abord que le groupe social s'élargisse et aussi qu'il perde de son caractère physiologique, il faut en un mot que le lien à demi artificiel et idéal de l'État se substitue au lien de la famille. Ce n'est pas toutefois le monothéisme qu'engendrent tout d'abord cette agrégation et cette fusion des très petites unités sociales, c'est au contraire un polythéisme plus complet et mieux organisé. Les dieux des diverses tribus sont réunis alors en un même panthéon, ils forment une sorte de gouvernement aristocratique de l'univers et se répartissent les diverses fonctions : l'un préside à la

croissance des plantes, l'autre aux vents, maîtres des nuages, tel règne sur les eaux, tel autre sur le domaine des morts. Une fois entré dans cette voie, on ne s'arrête plus et à mesure que l'on découvre, dans la nature ou dans la société, d'autres aspects ou d'autres forces, insoupçonnés jusque-là, de nouveaux dieux apparaissent qui les expliquent ou les régissent. Le polythéiste a la vague conscience d'un infini où il aspire, la forme même de son imagination et de sa pensée l'enferme dans le fini, et, mal satisfait de sa religion, il fait entrer sans cesse d'autres divinités dans l'assemblée des dieux, comme s'il espérait atteindre enfin à l'infini en multipliant sans cesse les puissances finies.

Mais à côté de cette tendance à fragmenter la puissance divine qui gouverne le monde, une autre tendance se fait jour, une tendance à ramener à l'unité, à grouper en une hiérarchie ces pouvoirs indépendants. L'un des dieux grandit à tel point qu'il se subordonne et efface à demi tous les autres, qui parfois même en viennent à n'être plus considérés que comme des manifestations diverses, des aspects variés, d'une même et indivisible puissance et il arrive que tour à tour chacune des multiples divinités se trouve investie de ce rôle prépondérant : c'est ce processus que M. Max Müller a étudié sous le nom d'hénothéisme. On aboutit ainsi à une sorte de panthéisme et c'est là ce qui s'est passé dans l'Inde. « L'idée de la multiplicité des dieux fait graduellement place à la conception d'un pouvoir universel que manifestent tous les êtres, hommes, choses et dieux, et qui seul est véritablement, tandis que tout le reste semble seulement exister. La religion, aussi longtemps qu'elle cherche l'infini et le divin dans les objets en dehors de nous, est contrainte d'apercevoir que les objets qu'elle s'est l'un après l'autre choisis sont finis et en conséquence ne sont pas divins. Alors même qu'elle élève les yeux vers le ciel qui embrasse toutes choses, il lui faut bientôt apprendre que les cieux des cieux ne contiennent pas plus Dieu qu'une rivière ou une montagne, un animal ou un arbre. Elle se réduit alors à n'être plus que l'adoration d'un être infini abstrait, en qui tout ce qui est fini s'engloutit et se perd »

(I, p. 259). Le brahmanisme aboutit en réalité par les spéculations philosophiques des Upanishads à un véritable *acosmisme*. Cette religion purement objective s'achève en une négation de l'univers et engendre une morale ascétique de renoncement qui fait consister la perfection suprême à s'évader du monde comme d'une illusion vaine.

L'évolution de la religion objective n'a point cependant été partout semblable ; si le terme où elle devait aboutir, à savoir l'apparition d'une religion où Dieu ne se révèle plus dans la nature, mais dans le cœur et la conscience de l'homme, est toujours le même, les voies pour y parvenir ont été, en des civilisations diverses, quelque peu différentes. En Grèce, l'homme a été nettement conçu comme le plus élevé des êtres et par là-même comme celui dont la nature était la plus voisine de celle des dieux. Aussi la religion grecque est-elle nettement et consciemment anthropomorphique et, ne se contentant plus de personnifier les forces de la nature, elle les *humanise*, si on peut ainsi s'exprimer. Dans des dieux comme Apollon ou Athénè, c'est à peine s'il reste des traces de leur origine naturiste, et ceux mêmes qui ont mieux gardé leur caractère primitif, comme Pan ou Poséidon, sont affranchis des liens de la nécessité extérieure et ont revêtu une très complète et très noble humanité. C'est cette élévation de l'homme au-dessus de la nature qui différencie nettement la religion hellénique des autres religions aryennes et certains mythes, tels que la lutte des dieux de l'Olympe contre les anciens dieux, semblent indiquer que les Grecs eux-mêmes avaient conscience qu'une transformation s'était produite à un certain moment dans leur conception de la divinité. Le triomphe de la pensée sur la nature, c'est l'idée qu'expriment symboliquement les combats des dieux contre les Titans, des héros contre les monstres, les chasses d'Artémis et les travaux d'Héraclès : le sens naturiste qu'avaient peut-être primitivement tous ces mythes s'est de très bonne heure perdu. En même temps que s'humanisent ainsi les dieux, les liens qui les unissent à la nature se détendent et se relâchent, et leurs rapports avec les sociétés humaines deviennent au contraire plus intimes ; leur rôle dans la cité se transforme.

Zeus, qui à l'origine s'identifiait presque avec le ciel, devient le dieu de la justice, la source de tout ordre équitable et de toute autorité dans l'État; Athénè, ce n'est plus le feu céleste, l'éclair qui jaillit du front de Zeus, mais la déesse de la sagesse, l'âme vivante de la vie sociale des Athéniens.

La religion grecque prend position, à vrai dire, à mi-chemin entre la conception objective et naturiste et la conception subjective du divin. Ses dieux sans doute sont encore des *objets*, des hommes de chair et d'os, bien que leurs corps soient immortels et glorieux, mais ces objets sont, comme l'homme même, en même temps, des sujets, des esprits qui pensent et qui veulent. Ce caractère particulier de la religion hellénique était particulièrement favorable au développement de l'art et de la poésie. « L'art en effet et la poésie sont l'expression nécessaire des réalités spirituelles, aussi longtemps qu'elles se doivent exprimer sous des formes sensibles, aussi longtemps que la conscience n'est point née de l'esprit conçu comme séparé de la nature et opposé à elle »(I, p. 271). Ces dieux, que l'on se figurait comme des individualités distinctes et auxquels les poètes et les sculpteurs donnaient des traits plus marqués et plus distincts encore, des traits plus exclusivement humains que ceux que leur attribuait la conscience populaire, présentaient naturellement une résistance plus grande à cette fusion dans le sein d'un Être unique, seul permanent, seul réel, que les dieux védiques Varuna ou Mitra, Indra ou Agni. Parce que ces dieux se sont élevés à la dignité d'hommes, ils ont perdu cette facilité indéfinie à se transformer l'un dans l'autre dont restaient douées les forces naturelles. Lorsque s'éveille en Grèce le désir de l'unité, les dieux se doivent donc naturellement disposer en une sorte de hiérarchie où le plus grand d'entre eux n'est point investi cependant d'un pouvoir absolu et est exposé fréquemment à des résistances et à des révoltes de la part de ceux-mêmes qui lui doivent obéissance : il occupe une situation comparable à celle d'un roi, entouré d'un conseil de nobles, et qui gouverne par le prestige qu'il exerce plus encore que par la force une multitude, soumise de coutume à ses ordres, mais qui parfois cependant se laisse aller à la rébellion. C'est au reste le modèle de

société qu'offraient les petits États grecs au temps d'Homère.

Mais une unité plus complète de la puissance divine tendit bientôt à se réaliser et par deux voies différentes qui s'ouvraient déjà à l'époque des grandes épopées helléniques. D'une part, se développe graduellement l'idée d'un destin auquel sont soumis tous les dieux, idée qui peut aboutir à la conception d'une unité abstraite comme celle du panthéisme brahmanique; d'autre part, Zeus grandit sans cesse et tend à absorber dans sa personne toute la puissance indépendante que possèdent les autres dieux et à les réduire à n'être plus que les exécuteurs de ses volontés. Ce Zeus souverain, c'est un dieu très voisin du dieu unique du monothéisme et il faut remarquer qu'à mesure que s'affirme cette souveraineté, l'inéluctable loi de la destinée se transforme à son tour et que la nécessité à laquelle tous sont enchaînés, même les dieux, se transforme en une loi morale de liberté et de justice.

Il convient d'ajouter qu'un autre processus encore était simultanément en action avec tous ceux-là et contribuait à transformer insensiblement en une religion spirituelle la religion naturiste que les Grecs avaient reçue en héritage de leurs premiers ancêtres. L'imagination poétique opère naturellement par ses créations, qui ne sont jamais que la peinture embellie et idéalisée d'objets réels, la synthèse et la réconciliation de l'idéal et du réel, de l'esprit et de la nature, et c'est cette imagination qui, dès les temps homériques, enveloppe de formes sensibles et concrètes les « puissances universelles de vie » et nous fait sentir par une sorte de suggestion derrière chacun de ces êtres dont elle emprunte les traits au monde de la nature une force spirituelle qu'il voile sans la cacher. « Homère ne pouvait représenter les forces idéales qui gouvernent la vie humaine que par d'autres êtres, semblables à des hommes, qui interviendraient dans leur conduite et leurs actes. Comme il ne pouvait concevoir le monde spirituel que comme un autre monde naturel et sensible, il lui fallait pour expliquer leurs relations faire de l'un le « double » de l'autre et derrière chaque action de l'homme placer un dieu; il était donc contraint de faire du dieu et de l'homme deux réalités indépendantes et de se représenter l'action de l'un sur l'autre

comme une action transcendante qui s'exerçait du dehors « (I, p. 291). L'homme ne sentait point alors l'impossiblité d'enfermer dans les limites étroites d'un être particulier un principe universel; l'idée se présentait à lui vêtue de son vêtement de chair, il ne pouvait penser que par images. Lorsque Platon en vint à parler de la poésie comme d'un noble mensonge, c'est qu'une conscience nouvelle était née que ne pouvait plus satisfaire l'expression poétique de la vérité. « L'identification que l'imagination avait faite de l'idéal et du réel, du spirituel et du naturel, de l'universel et du particulier, devait nécessairement faire place au sentiment de leur différence et même de leur opposition » (I, p. 293). Mais il est certain que la poésie seule pouvait jusque-là faire concevoir et sentir la présence des réalités spirituelles, la présence du Dieu, qui est esprit, dans le monde de la nature.

Un âge devait venir cependant où se manifesterait d'une manière éclatante le désaccord profond qui existait entre la forme poétique des grands mythes et ces mythes eux-mêmes dont l'essence était souvent grossière. Et un double résultat allait nécessairement se produire. D'une part, par le fait même qu'on avait donné à ces involontaires symboles une beauté plus haute et une plus pure noblesse, on avait allumé dans les âmes un plus ardent désir de voir dépouillée de ce déguisement que lui imposaient toutes les formes tangibles, la vérité spirituelle, et d'autre part, à mesure que s'épaississaient les voiles, il devenait plus difficile au regard de les pénétrer et le mythe souvent grossier où s'incarnait une âme de vérité, que faisait sensible au cœur la splendeur dont l'avait revêtu le génie du poète, n'était plus compris qu'en son sens littéral. La raison éclairée ne le pouvait accepter, elle se refusait à plus rien voir en lui qui fût divin, et un divorce s'établissait entre les hommes qui pensaient et ne pouvaient trouver à leurs aspirations religieuses une satisfaction dans les traditions dont la conscience populaire faisait son aliment favori et les esprits attachés à la lettre, qui voyaient dans ces légendes l'expression exacte d'événements réels. Le rationalisme tout d'abord contesta que les mythes pussent être regardées comme le récit ou la description de faits véritables, qui auraient

eu lieu réellement à un moment particulier de temps, puis il en vint à douter et enfin à nier qu'il existât autre chose que ces faits particuliers et ces événements réels.

C'est ainsi que, dès l'antiquité, le sens aigu du divin conduisit à une sorte de positivisme : c'est cette conception empirique du monde et de l'homme qui donne, malgré des divisions apparentes d'école, son unité au mouvement de la philosophie sophistique. Et malgré l'étroitesse de leur point de vue, les empiristes avaient raison en réalité contre leurs adversaires, et les solutions platoniciennes, pour géniales qu'elles fussent, n'étaient jamais que des compromis. C'est qu'en effet la religion grecque souffrait d'une contradiction interne qui la contraignait à enfermer dans les cadres du fini une réalité infinie, à exprimer en termes exclusivement objectifs ce qui est en soi la synthèse du sujet et de l'objet. En même temps cette conception positive de l'univers matériel, qui s'achève de nos jours, conduit à se faire de ce principe suprême d'unité, là où la conscience en subsiste vivante, une idée meilleure et plus haute. Le monde est conçu comme soumis à des lois fixes et immuables; Dieu n'est plus un objet qui placé au milieu d'autres objets agit capricieusement sur eux, mais une volonté générale qui anime l'organisme tout entier du monde, sans être jamais infidèle à ses éternels décrets. Mais ce Dieu que la science naissante ne pouvait plus découvrir dans la mythologie, les âmes religieuses ne devaient le retrouver dans le monde du dehors qu'après l'avoir cherché et trouvé dans la conscience humaine.

III

Le positivisme ou si l'on veut l'esprit scientifique moderne nous contraint à nous représenter l'univers comme un ensemble de *faits* particuliers, reliés les uns aux autres par des rapports constants. Nous sommes dès lors obligés à ne plus voir dans les mythes que des fictions poétiques, nous ne pouvons plus idéaliser des objets arbitrairement choisis, les investir d'une dignité surnaturelle, les affranchir du joug de l'uniforme nécessité;

aucun objet ne saurait être conçu que comme fini et soumis à toutes les limitations du fini, il n'y a plus place pour aucune intervention capricieuse des puissances divines dans l'univers, il n'y a plus place pour des miracles particuliers. Mais en revanche nous sommes en droit d'affirmer que l'univers entier est miraculeux, que sans doute la conception mécaniste du monde est vraie, mais que nous ne saurions le réduire à n'être qu'un mécanisme, qu'il faut voir en lui un organisme qui implique l'existence d'un principe spirituel comme origine et comme fin. La conception que le positivisme s'est faite du monde provient de l'oubli de cette loi élémentaire de la pensée que dans toute connaissance l'objet ne nous est jamais donné qu'en relation avec un sujet. La tendance spontanée à ne point tenir compte de la face subjective que présentent tous les phénomènes et à concevoir toute réalité sous forme objective, s'accentue encore sous l'influence de la science, qui a pour tâche précisément de dégager et d'isoler l'élément objectif des faits qu'elle étudie. La méthode scientifique est au reste une méthode d'abstraction et d'analyse qui isole même les uns des autres les divers aspects sous lesquels peuvent objectivement se présenter les phénomènes. Cette méthode seule nous permet d'arriver à la connaissance claire et systématique de l'univers, mais nous ne devons pas oublier qu'elle cesse d'être légitime du jour où elle tend à transformer en des réalités qui se suffisent à elles-mêmes les abstractions, qu'elle a pour fonction de construire et d'analyser.

Si nous rendons à l'aspect subjectif des phénomènes l'importance qu'il mérite, nous pourrons être entraînés à considérer seulement toute notre connaissance objective comme la connaissance d'un monde d'apparences, derrière lesquelles se cachent des réalités qui demeurent hors de nos prises, mais nous pouvons aussi être amenés à conclure que le sujet et l'objet ne peuvent être séparés et isolés l'un de l'autre que par un effort d'abstraction, que l'erreur est de prendre l'un de ces aspects de la réalité pour la réalité tout entière et qu'ils ne deviennent pleinement intelligibles que si on les envisage dans l'unité qui les lie indissolublement l'un à l'autre. A vrai dire, ces deux attitudes d'esprit

ne sont pas deux alternatives entre lesquelles nous ayons à choisir à l'heure présente, mais deux phases successives de l'évolution de la pensée. Il convient toutefois d'ajouter que les deux conceptions extrêmes, la négation du monde et la négation du moi en tant que sujet d'une essence distincte de celle des objets qui s'y réfléchissent, ont survécu et survivent encore à la conception synthétique qui les fait toutes deux plus vraies en les unissant.

Ce qui caractérise essentiellement la religion subjective, c'est qu'elle se désintéresse en quelque sorte du monde extérieur. Il est abandonné à la fatalité, à l'action de puissances qui ne sont point divines, et en même temps au plus profond de nous-même, dans l'intimité de notre conscience, parle l'authentique et révélatrice voix de Dieu. C'est la religion des prophètes, une religion qui a sa source et trouve sa justification dans les impérieuses revendications de la justice, dans les postulats que nous contraint de formuler la loi morale qui nous oblige. Tous les objets n'existent en tant qu'objets que relativement au moi conscient, ce sont les lois du moi qui régissent les phénomènes, c'est la pensée qui impose sa forme au monde extérieur. Elle ne saurait donc être soumise comme à une fatalité extérieure à ces lois des phénomènes qui ont en elle seule leur origine. Mais cette pensée affranchie du monde, cette pensée autonome s'oblige elle-même par une loi universelle qui s'impose à elle en tant que sujet, abstraction faite des circonstances spéciales de son existence en tant qu'objet, soutenant avec d'autres objets des relations définies, et cette loi où il faut nous plier par respect pour elle-même implique des postulats qui sont nécessairement vrais, puisque la loi est obligatoire. Nous nous élevons ainsi au-dessus du monde phénoménal des apparences et nous acquérons la certitude que des réalités existent qui ne sont pas phénoménales. Telle est la forme achevée que de notre temps Kant a donnée à la religion subjective, à la foi en Dieu, qui trouve dans le moi lui-même ses raisons et ses preuves, à la doctrine, qui tend à ce que nous nous représentions Dieu comme un sujet, comme une âme pareille à la nôtre. On saisit en ce type complet la logique interne

qui anime toutes les formes religieuses analogues; elles diffèrent les unes des autres suivant que la négation du monde ou l'affirmation de Dieu y tient la place prépondérante. C'est une phase qu'au cours de leur évolution traversent les individus et les peuples. A un moment de leur vie, les esprits les plus pieux font un retour sur eux-mêmes, ils critiquent les dogmes et les rites qu'a élaborés le génie national, ils s'isolent de leur milieu social et cherchent au fond même de leur conscience ce Dieu qui leur paraît absent du monde de la nature. La moralité cesse alors d'être l'acceptation des devoirs sociaux que la vie impose aux membres d'une même communauté et devient la libre obéissance de l'individu à la loi interne de son être. Cette conception est incomplète comme celle qui s'exprimait dans les religions objectives, mais elle constitue cependant un progrès vers la juste notion de la nature véritable de Dieu, de l'homme et du monde. L'unité où il se faut élever ne peut être atteinte que quand une conscience puissante s'est formée de l'opposition apparente du monde et du moi, de la nécessité extérieure et de la loi morale. Antérieurement au christianisme, nous trouvons trois types très nets de religion et de morale subjectives, le bouddhisme, la religion philosophique de la Grèce, et le monothéisme moral des Juifs tel qu'il s'exprime dans les plus récents prophètes et dans les psalmistes.

Déjà dans la philosophie des *Upanishads*, on voyait poindre l'aurore d'une religion nouvelle, qui chercherait dans la conscience seule la révélation du divin. Le panthéisme brahmanique avait abouti à une sorte d'acosmisme. Toutes les choses et tous les êtres finis et les divinités formées à leur image, ne sont qu'une illusion vaine, qui voile et dissimule la substance divine, l'absolu, immuable et permanent, qui seul existe. Cette négation du monde des sens amène vite à se replier sur soi et à voir dans la pensée la seule réalité véritable. C'est là du reste ce que nous montrent déjà les textes de la *Katha-Upanishad*. Aussi ne tarde-t-il pas à naître une doctrine d'affranchissement, qui enseigne à se libérer de ce monde illusoire et passager qui, par l'attrait du désir, enchaîne l'âme des chaînes pesantes de la fatalité. En fermant

nos sens aux impressions mensongères du dehors, en déracinant de notre cœur le désir d'un bonheur sans réalité, nous pouvons nous unir au moi universel, au seul être qui soit véritablement, et nous identifier avec lui. C'est là la conception qui a servi au Bouddha de fondement pour édifier sa religion. Le trait peut-être qui la caractérise le mieux, c'est que nul ne peut pour sa délivrance compter que sur soi-même; chacun est l'auteur de ses propres maux, chacun peut être à soi-même son propre sauveur. « Nul ne peut être purifié par un autre. » Et la délivrance, c'est la conviction de l'illusoire vanité du monde, c'est la mort en notre âme de tout désir, qui l'effectuera en nous. Mais le Bouddha est allé plus loin encore : la conscience, en se délivrant de l'illusion de l'existence du monde, s'est par là-même dépouillée de tout contenu; en supprimant toutes ses relations, même ses relations négatives avec les objets, elle se nie elle-même et se supprime. Le moi ne doit pas s'opposer au monde mensonger du dehors, il doit cesser de se vouloir en opposition à cet univers d'illusion et alors aura lieu la vraie délivrance, la délivrance de soi-même, l'extinction de la conscience où rien ne sera resté dont elle puisse être consciente, l'extinction de la vie et de la pensée par la suppression volontaire de la volonté de vivre, et l'âme entrera dans la paix du Nirvana, « que ne trouble le souffle de nul vain désir, la paix de la goutte de rosée qui tombe dans la mer silencieuse, dont jamais elle ne se distinguera plus » (I, p. 360).

Il est aisé de comprendre qu'une telle religion a dû être une religion d'abnégation, de pardon, de pitié, mais qu'il n'a pu guère y avoir place en elle pour le respect de la justice et du droit, pour la charité active et l'amour pratique. La religion subjective a trouvé ici sa plus complète et, si on peut dire, sa plus extrême expression. Tandis que le « défaut » de la plupart des religions subjectives consiste en ce qu'elles représentent l'Être divin, qui est proprement l'unité du sujet et de l'objet, comme un sujet qui n'est que sujet, « le bouddhisme porte si loin l'opposition du sujet et de l'objet, qu'il ne peut admettre sous aucune forme l'existence d'un principe d'unité; aussi est-il une religion sans Dieu » (I, p. 366).

Les Grecs avaient été amenés insensiblement par le culte même qu'ils rendaient à des dieux, qui n'étaient que des hommes agrandis, sujets pensants en même temps qu'objets sensibles, à pressentir la spiritualité de Dieu, et en même temps son unité. Cette tendance vers le monothéisme qui se révèle déjà dans l'incontestable suprématie que Zeus exerce de très ancienne date, ne devient pleinement consciente que chez les philosophes. Anaxagore fait de la raison le principe ordonnateur du monde; Socrate trouve dans la raison consciente le fondement même de la morale, mais il ne met pas l'objet en opposition avec le sujet et, au témoignage de Xénophon, il voit dans l'univers la manifestation de l'intelligence. Chez ses grands disciples, Platon et Aristote, nous retrouvons le même ordre de pensées; ils admettent aussi que la raison doit parler à l'homme du dehors, qu'il doit la saisir agissante dans la nature et dans la société, avant qu'il puisse entendre sa voix au fond de sa conscience. Et tous ne l'entendront point, la majorité des hommes devra se résigner, si elle est sage, à se conduire par les avis des autres, de ceux qui ont la vraie science ; l'autorité suprême dans la vie sociale appartient donc de droit à la raison consciente du philosophe. Dans l'individu même, pour Aristote, la raison pure est, dès cette vie, séparée des âmes inférieures qui sentent et qui désirent, comme Dieu, pensée de la pensée, moi sans objet, qui se pense soi-même, est séparé du monde. Ces compromis entre deux tendances opposées et d'une égale puissance ne pouvaient durer très longtemps et après Aristote la philosophie devient purement individualiste et subjective, la morale trouve dans le moi lui-même, son fondement et son objet à la fois. C'est dans le stoïcisme que cette philosophie nouvelle a sa plus haute et sa plus complète expression. Comme le bouddhiste, le stoïcien apprend à mépriser toutes les distinctions extérieures de caste et de rang, le souverain bien est accessible à l'esclave Épictète comme à Marc-Aurèle, l'empereur. Comme le bouddhiste, il étend à tous les hommes sa compassion et sa charité; il est comme lui citoyen du monde. Mais s'il condamne ses passions, tous les objets, toutes les fins où

elles tendent, il est convaincu qu'en tout homme s'est réalisé en un moi individuel le principe universel de raison. En chaque homme se peut réaliser le souverain bien et si le sage doit éliminer de sa vie tout intérêt étranger, c'est parce qu'il peut devenir ainsi sa propre loi et sa propre fin à lui-même. « Le stoïcien écarte de sa vie tous les intérêts objectifs, mais c'est qu'il a en sa propre conscience un intérêt qui les surpasse et les comprend tous. Sa morale n'est donc point celle qui absorbe le moi dans l'absolu, mais celle qui voit l'absolu dans la libre soumission du moi à sa propre loi » (I, p. 373). Comme cette loi n'a point son fondement dans le moi individuel, mais dans la raison universelle qui s'exprime en lui, la morale subjective du stoïcisme est en étroites relations avec la religion et peut, à vrai dire, se transformer aisément en religion. N'être déterminé que par la raison seule, c'est pour le stoïcien être déterminé par Dieu, qui est le principe d'unité du monde de l'âme àla fois et du monde extérieur. Le sujet se transforme ainsi en objet, la pleine autonomie en obéissance à Dieu, l'orgueil du sage qui ne compte que sur soi en l'humilité de l'être qui ne voit en soi qu'un simple instrument dans les mains d'un Pouvoir plus grand que lui. Aussi le pessimisme, qui fait ne trouver au stoïcien que mal et déraison dans toutes les choses particulières, aboutit-il par un retour singulier à un optimisme d'ensemble, à la croyance que l'univers entier n'est que la manifestation d'une raison divine. Mais malgré tout ce qu'il y a, dans cette position de la doctrine stoïcienne, de paradoxal et de contradictoire, il n'en est pas moins certain qu'elle renferme les plus précieux éléments de verité, car, mieux qu'aucune autre religion avant elle, elle a mis en lumière l'inestimable valeur religieuse de la conscience et la haute dignité de la vie intérieure et purement spirituelle. Elle a enseigné comment il fallait, pour nous unir plus étroitement à la Providence vivante de l'univers et à tous nos frères en humanité, ne pas chercher tout d'abord le divin dans le monde qui est hors de nous, ni dans les sociétés particulières, comme la famille ou la nation, mais dans l'universelle raison, qui s'incarne en chacun de nous, identique dans tous les hommes.

C'est le judaïsme toutefois qui nous présente le type achevé de la religion subjective, non pas cependant que dès les plus anciennes périodes de l'histoire du peuple juif, la spiritualité de Dieu soit nettement conçue et que nous ne puissions retrouver dans l'antique hébraïsme des traces d'un culte de la nature, mais même alors ce n'est pas la vie habituelle et normale de la nature qui révèle Dieu, mais ses perturbations, tout ce qu'il y a dans l'univers de menaçant et de surprenant à la fois pour l'homme. Ce n'est pas le soleil rayonnant qui incarne sa puissance, mais sa voix parle dans la tempête et la foudre et c'est au milieu des éclairs qu'il se fait entendre à ses fidèles. A vrai dire, c'est surtout négativement que la nature révèle Dieu : la terre tremble et frissonne devant lui, la splendeur des cieux n'est que néant auprès de l'éclat de sa majesté. Il n'est pas mêlé au monde, comme une âme vivifiante, il le gouverne du dehors, il l'a créé par la puissance de sa parole et le pourrait détruire par sa seule volonté. Il est tout ce que le monde périssable où vivent les hommes n'est point. L'univers raconte la gloire de Dieu, mais comme l'œuvre montre le génie de l'artiste. Ce Dieu, aucune image taillée ne le peut représenter, aucune réalité finie ne le peut contenir. Maître souverain du monde, c'est encore du dehors qu'il parle à l'homme ; sa spiritualité, sa ressemblance à la pensée que nous sommes n'est point affirmée dès le principe. Le seul fait toutefois qu'il ne se confond pas avec la nature, mais la maîtrise et la dirige à son gré, rend plus aisé de le concevoir comme un pur esprit, qui a sa révélation la plus parfaite au cœur des hommes pieux. Avec les prophètes apparaît la religion purement spirituelle, la religion qui affirme que Dieu préfère à tous les sacrifices la bonté et la justice. Mais cette tendance trouve à se satisfaire de deux manières opposées : d'une part par le légalisme étroit qui arrive à faire consister la vertu tout entière dans l'observance des rites, et d'autre part par la piété intérieure, qui trouve dans le livre des Psaumes son expression la plus haute et que rien ne saurait satisfaire que l'intime union avec Dieu.

Le même développement se peut observer dans les conceptions

successives que s'est faites le peuple juif de ses relations avec son Dieu : Jahveh n'a jamais été regardé comme le père, au sens naturel et physique du mot, mais comme le créateur et le maître de son peuple, les Juifs ne sont pas ses enfants, mais ses serviteurs, et c'est pour cela qu'il a pu devenir plus aisément le Dieu de toutes les nations, le Dieu universel; il est spirituellement le père de tous, parce qu'il n'est selon la chair le père de personne. Il a été tout d'abord une divinité étroitement et exclusivement nationale : le Dieu du peuple élu. Mais la conception que s'en faisaient ses adorateurs subit lentement une double transformation : d'une part des liens directs s'établissent, non plus entre le peuple et son Dieu, mais entre Dieu et chacun de ses fidèles; chacun en vient à n'être plus tenu pour responsable que des fautes qu'il a commises, le pécheur se tient en face de Dieu comme l'accusé devant un juge et le fardeau lui reste seul de ses propres péchés, mais Dieu n'aide l'homme que s'il le mérite et le juste n'est justifié que par les bonnes actions qu'il a lui-même accomplies. D'autre part, nul n'est plus exclu de la bienveillance de Dieu, s'il garde avec fidélité ses commandements, fût-il étranger par le sang à la race choisie. Le judaïsme, religion nationale, tend donc à se transformer en une foi subjective et par là-même universaliste, mais il tend seulement à cette transformation, sans que jamais cette forme religieuse nouvelle soit parvenue à se réaliser pleinement dans les cadres de l'antique foi d'Israël. La vraie cause de cette évolution des conceptions religieuses du peuple juif, c'est que le lien qui unissait Jahveh à son peuple n'était point un lien naturel, mais un pacte, une alliance, c'est-à-dire un lien dont la signification morale était évidente. Ce n'était pas pour Israël un privilège gratuit, c'était un acte de bienveillance redoutable par les obligations même qu'il impliquait et c'est ce caractère moral de l'alliance qui d'une part devait aboutir à instituer des rapports personnels entre Dieu et ses adorateurs fidèles et qui d'autre part devait effacer graduellement ce qu'il y avait dans ce pacte divin d'étroitement national et pour ainsi dire de politique et de matériel. Les relations qui unissaient Dieu à l'homme allaient ainsi en se spiritualisant

toujours davantage. A mesure que l'union entre l'âme et Dieu devenait plus directe et plus intime, à mesure que l'homme s'isolait davantage de la société où il vivait et des objets qui l'entouraient pour entrer en plus complète communion avec le Très-Haut, il ressentait davantage sa bassesse et son indignité. Il sentait que, comme être spirituel, il était tenu d'accomplir une loi idéale, que, comme être naturel, il était incapable d'observer fidèlement. Créé à l'image de Dieu, élevé au-dessus de toutes les créatures, ce qu'il sentait de commun entre Dieu et lui, rendait plus intense encore et la conscience qu'il avait d'être pécheur et la conscience d'être coupable parce qu'il péchait.

Ce sentiment vif de la double nature de l'homme, de cette contradiction qui est en lui, puisqu'il conçoit comme indispensable et obligatoire l'accomplissement d'une loi que cependant il voit transgresser sans cesse autour de lui et que lui-même ne réussit point à observer toujours fidèlement, a puissament influé sur le caractère de la religion juive : il en a fait une religion tournée tout entière vers l'avenir, une religion de prophétie. Cette religion, qui met l'homme en lutte contre lui-même et contre ce qui l'entoure, l'oblige à affirmer dans le passé une époque où l'unité de la vie humaine n'était point brisée, à espérer dans l'avenir un temps où la réconciliation se fera entre l'idéal et le réel. « Toute religion subjective, naissant d'une opposition entre le moi et le non-moi, entre l'intime idéal du cœur et les faits que présente la vie de tous les jours, adore un Dieu qu'elle définit dans les termes même de cet idéal subjectif. De là la croyance que l'antagonisme entre l'idéal et l'immédiate et apparente réalité n'est que superficiel et temporaire, et la conviction qu'une réconciliation finale se fera où ce qui doit être sera » (II, p. 36).

Le désaccord entre l'idéal et le réel est d'abord enfermé en d'assez étroites limites : le méchant prospère, le juste est malheureux, c'est pour la conscience juive la première pierre d'achoppement, la difficulté où il faut trouver une solution. Il se présente un double moyen de lever cette contradiction : d'une part, l'idée qu'aucune vertu n'est assurée tant qu'elle n'a point été éprouvée par la tentation, et, d'autre part, la conception que

c'est la race ou la famille plutôt que l'individu même, dont il faut regarder la prospérité ou le malheur comme la récompense des bonnes actions ou le châtiment des mauvaises. Mais lorsque s'est développée cette conception nouvelle que chacun n'est responsable que des actions qu'il a lui-même commises, il a fallu renoncer à cette seconde solution du problème et rejeter dans une autre vie la réparation des iniquités de la vie présente. C'est ainsi que naissent des espérances messianiques, qui commencent par promettre au juste sa résurrection en un monde renouvelé où l'équité aurait enfin son jour, et qui se raffinent jusqu'à cette espérance, liée à l'existence même de la moralité, du triomphe final du bien dans le monde. Mais en même temps s'épure et s'élève l'idée de la sainteté : le souhait qui prime tous les autres, c'est d'avoir le cœur pur. Il semble que la vertu devienne à elle-même sa propre récompense et en même temps que nul ne soit en droit de proclamer qu'il a été un juste et qu'il peut légitimement réclamer de Dieu le prix de sa vertu et de sa fidélité. Toute récompense temporelle semble à ces âmes altérées de justice, enflammées du désir de faire tout entière la volonté du Seigneur, quelque chose d'extérieur, de limité, d'égoïste, qu'elles en viennent nécessairement à dédaigner. Mais à mesure que se raffine en Israël la conception du prix que peut attendre le juste de sa vie de droiture et d'honnêteté, se raffine aussi la notion même de la sainteté : une vertu légale, une obéissance extérieure à un commandement ne peuvent donner par eux-mêmes cette joie pure et noble, qui paie, à elle seule, tous les sacrifices de ceux qui veulent la volonté divine.

C'est ainsi que par une sorte de dialectique se développent et grandissent des conceptions religieuses et morales, toujours plus complexes et cependant plus pures de tout élément intéressé ou égoïste : la qualité de la récompense accroît celle de la vertu, et la qualité de la vertu celle de la récompense. Mais ce qui s'accroît en même temps sans cesse, c'est le subjectivisme ou, si l'on veut, l'idéalisme de cette religion : la justice n'est plus rémunérée dans la vie de l'individu ou, si elle reçoit cependant une rénumération, c'est une rémunération tout intérieure. Le divorce

s'accuse donc entre l'idéal religieux et moral et le monde où il faut vivre, entre Dieu et le siècle. Aussi dans des esprits ainsi préparés devait-il inévitablement naître des espérances eschatologiques, qui, étant données la tournure particulière de l'esprit juif et la date relativement récente à laquelle l'idée de l'immortalité de l'âme a pris place dans la conscience hébraïque, ne pouvaient guère revêtir qu'une seule forme : l'attente du règne de Dieu sur une terre où marcheraient au milieu des vivants régénérés les justes ressuscités. Le prophète juif ne voit point en effet dans le présent, les germes du bien à venir; il oppose l'avenir au présent comme le souverain bien au mal radical et complet, et il espère le triomphe du bien, non pas d'une lente et progressive évolution, mais d'une brusque intervention de Dieu, d'une subite catastrophe où éclatera la toute-puissance du Très-Haut. Dieu gouverne le monde du dehors, il le domine comme un maître, il fait de l'univers entier l'instrument passif de ses desseins. Cette transcendance de Dieu l'isole si bien du monde qu'il n'est plus uni à lui que par un lien tout extérieur de causalité et qu'il intervient dans les événements comme une sorte de « deus ex machina » au lieu de les susciter, parce qu'il est l'âme vivante et la raison de toutes choses. Si donc, dans les religions objectives, le monde se perdait en Dieu comme les brumes du matin dans l'éclat du soleil ou si Dieu se dispersait et se matérialisait dans le monde, s'isolant ainsi de l'âme humaine, le monothéisme subjectif de la race juive l'opposait au monde comme l'autre terme d'une irréductible antinomie.

La grande originalité de la religion du Christ, c'est précisément d'avoir levé cette contradiction, d'avoir réconcilié ces deux idées, qui semblent se nier l'une l'autre, l'immanence de Dieu et sa personnalité. Cette réconciliation, elle ne s'opère pas dans le seul domaine où H. Spencer la juge possible, dans le domaine de l'inconnaissable, mais dans le monde même et par la double notion d'unité organique et d'évolution. L'univers est ainsi conçu comme un tout, un système dont toutes les parties sont liées et qui a en Dieu la raison de son unité, mais cette unité n'est point une unité où tout se perd et s'efface, elle n'est fatale à l'existence

indépendante d'aucune des créatures; c'est un principe de vie qui se manifeste en toutes et en chacune à la fois. L'idée l'évolution nous permet d'échapper à la nécessité de concevoir cette unité vivante, comme une substance qui soutient avec toutes choses d'identiques relations et qui ne peut en conséquence trouver en aucune une véritable révélation. La nature entière est une série d'existences de plus en plus parfaites et, en chacune d'elles, Dieu se révèle plus pleinement, et la loi est la même pour l'humanité et pour l'univers : toute l'histoire n'est, pour ainsi dire, qu'une procession de l'âme vers Dieu. C'est dans l'homme que nous trouvons la révélation la plus haute et c'est dans l'homme le plus civilisé et le plus pur que cette révélation subjective de Dieu est la plus complète et la plus vraie. Le monothéisme judaïque se trouve ainsi justifié, car les souhaits et les espérances des meilleurs d'entre les hommes ne sont pas des souhaits seulement, mais des prophéties, non point qu'elles « nous doivent arracher à la réalité et nous dresser contre elle, mais parce qu'elles nous permettent d'apercevoir au travers de superficielles apparences un principe de bonté qui agit dans le monde et fait du mal même son instrument » (II, p. 76). L'homme est un microcosme, sa loi est celle même du monde et ce qui se réalise en lui, se réalisera en jour dans l'univers; aussi les aspirations vers le bien et la vision de la justice qui emplit le cœur de ceux qui ne cherchent pas leur bonheur, mais celui de tous les hommes, ne sont-ils pas seulement prophétiques, c'est déjà l'accomplissement de la prophétie. Malgré cette sorte de malédiction que jetaient sur le siècle les grands voyants juifs, leur religion demeurait au reste une religion d'indomptable espérance dans le triomphe final de la justice : nul n'eut jamais un optimisme plus obstiné que ces pessimistes sombres qu'indignaient les infidélités et l'égoïsme charnel de leur temps. Et en même temps ce qu'ils espéraient ainsi d'une opiniâtre espérance, c'était la plus noble chose où puissent aspirer des cœurs d'hommes, l'homme devenu meilleur, plus sincère et plus juste, l'homme enfin fidèle aux ordres du Très-Haut. Et c'est là la raison qui a fait du royaume de Juda le berceau même de la religion de l'hu-

manité. Mais d'autre part ces grands prophètes n'avaient point encore conçu cette haute idée de l'évolution nécessaire et lente de l'univers entier vers le bien, qui est l'essence même du christianisme, aussi étaient-ils condamnés à ce dualisme qui fait opposer l'avenir au présent, comme sa négation même. Seule, permettait d'y échapper cette nouvelle conception organique de la vie humaine dans ses rapports avec la nature et avec Dieu que le Christ allait apporter au monde.

L'unité profonde de la religion de Jésus et son ampleur sont souvent dissimulées par la façon même dont il a coutume de présenter les vérités qu'il enseigne. Il procède par aphorismes : ce n'est jamais qu'un aspect des choses qu'il présente à la fois et toutes ses paroles ont une telle netteté, une telle hardiesse, une telle puissance qu'il semble toujours nier ces autres aspects de la réalité que pour un instant il néglige. Mais il faut bien se dire que la conception religieuse que le Christ venait révéler était si complexe qu'elle ne pouvait être exprimée en un langage qui fût intelligible à tous, à moins de procéder comme il l'a fait, c'est-à-dire d'insister d'abord sur cet aspect de la vérité, puis sur cet autre et de laisser alors la synthèse se faire d'elle-même dans l'esprit de ses disciples, qu'il enseignait en même temps par son exemple, par la vie harmonieuse qui était en lui. Jamais cependant son optimisme, cette sorte de confiance joyeuse dans le Père céleste, qui se révèle en chacune de ses paroles, ne défaille ni ne vacille, et ce n'est pas seulement une foi entière dans l'avenir, c'est aussi le sentiment profond de ce qu'il y a de bon et de divin dans le monde à l'heure présente. C'est là un trait qui le distingue profondément des meilleurs d'entre les Juifs de son temps. A mesure que la conception du bien et du mal s'était universalisée et purifiée, il était devenu difficile de concevoir comment le même être divin, qui était l'auteur du bien, pouvait être en même temps le créateur du mal. Aussi, en même temps que le culte national de Jahveh se transforme en religion universelle, se développe-t-il chez les Juifs l'idée que le mal a sa source non point en Dieu, mais en un pouvoir, qui, tout en lui demeurant subordonné, reste cependant relativement indépendant. La con-

séquence, c'est que l'homme dans ce monde de misère où il est plongé, assailli de tentations mauvaises et frappé dans sa chair par le prince des démons, n'attend la délivrance que d'une soudaine et miraculeuse intervention d'en-haut qui brusquement transformera l'univers. Cette intervention, c'est à la fin des temps qu'elle se doit produire; cette fin est proche peut-être, mais peut-être aussi lointaine, et cependant les puissances mauvaises environnent le juste et le tourmentent. Aussi ce fut comme un soulagement parmi les Juifs, comme une joie bénie, quand Jean-Baptiste annonça que l'heure de la délivrance était venue et que le royaume des cieux était proche, et cela à l'heure même où le triomphe du mal semblait assuré, où toute voix s'élevait vers le Seigneur pour implorer son aide contre l'oppression des méchants, contre l'oppression plus terrible encore du péché. Mais cette prophétie du Baptiste se pouvait encore entendre en des sens bien divers : on pouvait croire que ce qui était prédit, c'était le triomphe matériel et brutal d'Israël sur ses ennemis ou, au contraire, la délivrance de la sujétion du péché, que le secours viendrait de Dieu seul, de sa miraculeuse intervention dans les affaires de ce monde, ou, au contraire, que c'est dans le cœur même de l'homme que sa foi, renouvelée et agrandie, produirait un miracle.

Ce fut l'œuvre essentielle du Christ de convaincre les hommes que la repentance où les conviait le Baptiste n'était pas seulement la préparation à une délivrance du péché et de la souffrance que Dieu leur enverrait du dehors, mais qu'elle était par elle-même cette délivrance; il ne dit plus « le royaume des cieux est proche », mais « le royaume des cieux est au milieu de vous ». Le monde pour ceux qui se sentent les enfants de Dieu est dès lors affranchi de la puissance du mal et la vie divine, la vie heureuse, est non plus reportée à un avenir lointain, terrestre ou céleste, mais dès l'heure présente vécue par tous ceux qui ont confiance dans le Père qui est aux cieux. Dieu n'est plus conçu comme un pouvoir transcendant qui gouverne d'un lointain paradis; il est à la fois en nous et hors de nous et le disciple de Jésus sent bien qu'il n'est pas comme une sentinelle perdue en pays ennemi, mais

qu'il est placé au milieu d'un monde où toutes choses conspirent à ce que le bien soit pleinement, même celles qui semblent entraver son triomphe. « Le juste subit de rudes épreuves, parce que sa justice n'est encore qu'en germe, et que seules les épreuves la peuvent développer. Le mal est ou paraît triomphant, parce que son triomphe immédiat est nécessaire à son extinction finale » (II, 103). Les malheurs ne sont plus regardés seulement comme des châtiments du péché, mais aussi comme des gages de la bonté de Dieu qui ne veut point consentir à ce que les hommes demeurent dans le mal et les contraint en les frappant à devenir meilleurs. Jésus ne dissimule, n'atténue aucun des maux ni des vices qui atteignent les hommes, mais il enseigne que dans cette lutte incessante se réalise plus pleinement encore la justice. Il trouve dans les choses mauvaises une âme de bonté, et devine au fond du cœur des pervers l'obscur désir du bien. Cette optimiste confiance dans la toute-puissance du bien a ses racines dans la plus intime et la plus tragique conscience qu'aucune âme ait jamais eue de la domination du péché et de la douleur, c'est là ce qui caractérise la doctrine du Christ. Ce qui a permis à cette foi nouvelle de naître, c'est que la religion revêtait enfin dans l'enseignement de Jésus sa forme véritable, que Dieu était conçu comme esprit, mais comme esprit immanent à la nature, qui cependant ne le limite point ; il n'est point extérieur à elle, mais il la dépasse et se sert d'elle comme d'un moyen pour que se réalise la vie plus haute de l'esprit.

IV

Après avoir ainsi caractérisé l'esprit général du christianisme, il est nécessaire de montrer quel a été son développement, pour mieux comprendre quelle est à l'heure présente sa signification religieuse et déterminer quelle direction suivra dans l'avenir son évolution. La religion des prophètes avait été une protestation contre les religions naturistes des peuples qui entouraient le royaume de Juda et contre le nationalisme et le légalisme étroits

de la religion mosaïque. Toutes les grandes vérités qu'elle révélait au monde, c'était sous forme négative qu'elle les exprimait; elle s'élevait contre l'idée que Dieu était une force de la nature, contre l'idée qu'il avait conclu une alliance avec une race particulière à l'exclusion de toutes les autres, contre l'idée que le service que lui doivent les hommes, c'est l'observance d'un rituel particulier. Tout ce qu'elle affirmait ainsi, la spiritualité de Dieu, l'universalité de la relation qui l'unit aux hommes, le culte intérieur, était vrai sans doute, mais d'une vérité incomplète et partielle. Dieu est esprit, mais il est immanent dans la nature; une parenté naturelle ou un choix arbitraire ne le lie plus étroitement à aucune race particulière. mais il se manifeste dans la vie sociale concrète de l'humanité, il est le lien qui unit tous les hommes en une seule société. Des observances rituelles ne peuvent ni ne doivent se substituer à la moralité et au culte intérieur de Dieu, mais il est faux qu'une religion spirituelle doive demeurer confinée tout entière au fond du cœur de l'homme et ne se point traduire en actes.

Ce fut précisément le rôle du christianisme et de son fondateur de proclamer comme de solennelles affirmations les vérités qu'enseignait le prophétisme hébreu au lieu de les opposer aux conceptions que se formaient de la nature et de l'action de Dieu les religions objectives comme d'intransigeantes négations. Avec l'enseignement de Jésus se répandit la foi que cet idéal intérieur où s'étaient élevés les grands voyants juifs dans leur protestation contre l'étroit esprit national de l'ancien judaïsme et le légalisme ecclésiastique, pouvait devenir l'âme inspiratrice de la vie pratique tout entière, que le royaume des cieux pouvait exister, qu'il existerait, à n'en pouvoir douter, sur la terre, qu'il était déjà fondé par le fait seul que tous les disciples de la foi nouvelle se sentaient frères, bien plus qu'ils se sentaient les frères de tous les hommes, fils au même titre du Père céleste : le culte divin, c'est donc pour Jésus l'amour actif de tous les hommes.

Mais dans l'histoire même du christianisme, qui réunit et synthétise en lui toutes les religions antérieures, nous allons voir se renouveler les mêmes conflits d'idées antithétiques où se

dressaient en face l'une de l'autre, comme les deux termes d'une irréductible antinomie, la conception objective et la conception subjective du divin. Jamais l'un des deux termes ne pourra plus n'y effacer ni détruire l'autre. Cependant les deux conceptions vivront côte à côte, tantôt l'une l'emportera, tantôt l'autre, mais celle même qui sera ainsi subordonnée n'en continuera pas moins à faire sentir son action, et c'est cette union de deux systèmes d'idées, en apparence opposés et nécessaires pourtant tous deux au même titre, qui fait l'originalité même de la foi nouvelle où l'humanité prenait d'elle-même une plus riche et plus complète conscience.

Cette infinie variété d'aspects que revêt une même et féconde notion du divin, cette luxuriante floraison de conceptions dont l'opposition apparente ne saurait dissimuler l'étroite affinité, on la retrouve déjà dans le Nouveau Testament. Le premier contraste qui s'offre à nous, c'est un contraste non point tant entre les idées elles-mêmes, qu'entre les formes qu'elles ont revêtues, le contraste entre les paroles de Jésus et les lettres de l'apôtre Paul, entre la philosophie de la religion, la conception d'ensemble des relations de l'homme avec Dieu qu'a créé le puissant esprit systématique de l'apôtre des Gentils et l'enseignement, tout en paraboles et en aphorismes de Jésus de Nazareth, cet enseignement que commentent avec tant de tragique profondeur son humble vie et sa mort sur la croix.

La bonne nouvelle que le Christ est venu annoncer au monde, c'est la réconciliation de Dieu avec l'homme, mais non cette réconciliation que le panthéisme de l'Inde offrait à ceux qui sauraient s'affranchir des chaînes du désir et de l'illusion de la connaissance, l'absorption de tous les êtres finis dans le sein de l'absolu. Le dieu d'un tel panthéisme cesse d'être un dieu vivant, précisément parce qu'il a absorbé en lui toute vie. Tel n'est point le Dieu de Jésus et ce n'est pas en une pareille union avec la divinité que l'homme doit trouver, à son témoignage, un refuge contre son péché et l'affranchissement des limites de sa propre nature. Dieu est pour lui un dieu vivant : s'il cherche à arracher l'homme au monde fini et limité, ce n'est pas pour qu'il se dis-

solve et se perde sans retour dans l'Être infini, c'est pour qu'en renonçant à soi-même, il se retrouve et se reconquière. Si le Christ ordonne à ses disciples d'abandonner toutes choses à Dieu, s'il leur demande de quitter pour lui leurs maisons et leurs champs, leur père et leur mère, leur femme et leur enfant, ce n'est point animé de cet esprit ascétique qui dénie toute valeur aux dons de la fortune et tient en mépris toutes les affections naturelles : « Cherchez d'abord, dit-il, le royaume de Dieu et sa justice et toutes ces choses vous seront données par surcroît. » Renoncer à soi-même et à tous les biens finis qu'apporte avec soi la vie, tel est l'ordre divin, mais si Dieu parle ainsi aux hommes, ce n'est point pour qu'il s'élève au-dessus de toutes les choses périssables et fragiles et s'en détache parce qu'elles ne sont qu'illusion vaine. Le but, c'est que par le sacrifice de sa vie actuelle, l'homme atteigne et réalise une vie plus haute et plus pleine. « Mourir pour vivre », renoncer à sa vie pour exister plus pleinement, telle est l'idée qui donne à la doctrine de Jésus son unité à travers les oppositions d'idées et même les apparentes contradictions qui s'y rencontrent à chaque pas.

Le Christ fut, à coup sûr, le plus conséquent des idéalistes. Il ne se contente pas d'affirmer son idéal comme la plus haute et la plus certaine des réalités; il affirme que l'homme peut et doit en cette vie le réaliser, et que ce n'est pas grâce à l'intervention d'une force miraculeuse qui contraint l'homme du dehors à agir contre son vouloir que le royaume de Dieu sera fondé sur la terre, mais par l'attrait tout-puissant de l'amour qui éveillera au fond des âmes les forces qui y dorment cachées et ramènera les hommes de leurs multiples égarements au principe divin de leur propre vie Cet abandon absolu de nous-même entre les mains de Dieu, ce renoncement à lutter contre les autres pour notre propre droit qui fait aussitôt nôtres les droits de tous, ce sacrifice de l'égoisme, c'est là en un sens une leçon aussi ancienne que la morale même, « car toute moralité consiste essentiellement à faire abnégation de notre personnalité exclusive pour la retrouver ensuite dans la vie plus ample d'un moi qui n'est pas exclusif... En tant qu'être conscient, l'homme ne peut jamais devenir un simple instrument de

ce qui lui est étranger ; en se dévouant à une fin, il s'identifie avec elle et il l'identifie avec lui. Et ainsi il n'est point un instrument, mais un organe de la collectivité à laquelle il se dévoue » (II, p. 156). Sa vie est donc d'autant plus vaste et plus pleine qu'est plus large cette collectivité.

Mais la grande originalité du christianisme est d'avoir dégagé des faits et des préceptes particuliers ce principe d'action et d'en avoir fait l'âme même de la vie religieuse. Ailleurs il est en lutte avec d'autres principes antagonistes, dans l'enseignement du Christ, il domine souverainement et sans partage. Nous en avons assez dit pour faire nettement comprendre que, dès ses premiers commencements, le christianisme était le type de cette religion supérieure, où Dieu ne peut plus être conçu simplement comme un objet ou un sujet, mais devient nécessairement « le principe spirituel d'unité, qui subsiste au-dessus de la distinction du sujet et de l'objet, comme au-dessus de toute autre distinction et qui est à la fois l'origine et le terme, le commencement et la fin de nos vies limitées » (II, p. 160). La grande erreur humaine est de concevoir le fini comme s'il était infini, et le mal radical, c'est de faire d'objets ou d'êtres finis des fins en soi. Or, le premier principe de la pensée chrétienne, c'est de remettre en étroite relation le fini et l'infini, et de tenir pour un pur néant le fini isolé de l'infini, mais c'est aussi la doctrine constante du christianisme que si la connaissance des objets et comme elle la conscience de soi sont décevantes et vaines, séparées de la connaissance de Dieu, elles sont cependant les expressions nécessaires de la conscience que nous avons de lui. « Aussi pouvons-nous comprendre que le Maître, qui semble nous ordonner de détourner les yeux de la terre et de regarder seulement au ciel, ait transformé la nature entière en une parabole qui nous enseigne le royaume de Dieu, et appris à ses disciples à donner à Dieu lui-même un nom tiré des plus simples et des plus fondamentales des relations naturelles » (II, p. 163).

La puissance de l'amour et de la vérité, de la pureté et de la bonté n'apparaissait point seulement à Jésus immensément supérieure aux forces ennemies qui se dresseraient contre elle,

il croyait fermement qu'elle pouvait les transformer en d'efficaces moyens pour amener dans le monde le triomphe du bien.

Cet idéalisme pratique n'était point exempt sans doute, chez les meilleurs d'entre les premiers disciples du Christ, de tout mélange d'espérances temporelles et terrestres : ils n'avaient pas renoncé entièrement à ce qu'un Messie vînt miraculeusement transformer les hommes et les assujettir par la force à la volonté divine. Tout l'effort de Jésus a été précisément de dégager l'idée de la rédemption spirituelle de l'homme des espoirs moins élevés que devait nécessairement faire naître, dans les âmes des Juifs qui l'écoutaient, la forme messianique dont il avait dû la revêtir pour la rendre plus intelligible à ses disciples. En même temps que son enseignement satisfaisait au plus profond besoin spirituel de son époque, il était en opposition directe avec toutes les ambitions personnelles ou nationales qui subsistaient encore parmi les Juifs. Obliger le peuple juif à accepter l'idée que la seule supériorité dont on puisse s'enorgueillir, c'est d'être le serviteur des autres, qu'il ne faut répondre à la haine que par l'amour, qu'il faut faire abnégation de son droit et s'abandonner avec tout ce qu'on possède à la volonté du Père céleste, l'obliger à reconnaître dans ce sacrifice complet de soi-même la royauté messianique, annoncée par les Écritures, c'était le condamner à mourir pour renaître; « c'était lui dire qu'il ne pouvait être quelque chose que s'il se perdait dans l'humanité et devenait un organe de la vie universelle » (II, p. 174). Aussi l'irritation devait-elle aller toujours grandissant dans l'âme de ceux qui voulaient conduire le peuple de Dieu aux glorieuses et éclatantes destinées que semblaient lui avoir prédites tous les grands voyants en qui parlait l'Éternel, et elle atteignit son comble quand il devint évident pour tous que le système religieux tout entier des Juifs, toutes les cérémonies extérieures qu'il comportait, toutes les croyances et les espérances qu'il impliquait, devaient disparaître pour faire place nette à cette nouvelle foi. Mais cette attitude même de Jésus qui soulevait contre lui de violents antagonismes pouvait seule permettre au nouveau principe

qu'il introduisait dans le monde de se manifester dans toute sa plénitude et de triompher. Cette religion de paix et de tendresse ne pouvait vaincre pour jusqu'à la fin des temps ce qu'il y a dans l'homme d'égoïsme et de haine, que par le volontaire sacrifice que celui qui la prêchait ferait de sa vie même pour enseigner l'amour à ses frères eu humanité : l'idylle de Galilée avait pour conclusion nécessaire la tragédie sanglante de la croix et de toutes les leçons qu'offre la vie du Christ, nulle n'a une portée aussi haute que sa mort.

C'est une idée de tout temps familière à l'homme que le vrai sens de la vie ne se révèle que dans la mort, mais le christianisme est venu apporter de cette conception très ancienne une interprétation nouvelle. Jésus n'a jamais admis cette opposition absolue de l'universel et du particulier, du spirituel et du naturel, qui est au fond de toute la philosophie platonicienne. Le mal, ce n'est point pour lui « que l'homme soit un sujet, qui en tant qu'être fini soutient des relations avec des objets finis et trouve en eux des fins de son activité, c'est que la conscience de soi et la connaissance du monde extérieur ne soient point mises en relation définie avec l'idée de Dieu, qui est leur fondement commun et qu'en conséquence la satisfaction que recherche le moi dans la poursuite de ces fins limitées ne soit pas subordonnée à la fin et à l'idée divines, qui trouve en elles son expression » (II, p. 185). Les satisfactions que peut ressentir un homme qui n'a pas subordonné sa vie entière à cette fin suprême seront toujours fragiles et transitoires et elles le mettront nécessairement en outre en conflit avec les autres hommes : la souffrance et le péché sont ainsi le résultat direct de l'égoïsme ou de l'oubli de Dieu. L'homme est à la fois en lutte avec le monde qui ne saurait assouvir son insatiable désir d'être heureux et avec ses semblables qui s'épuisent comme lui en efforts stériles pour conquérir un bonheur qui fuit tous ceux qui le poursuivent, et la cause de cette lutte sans trêve, c'est qu'il cherche à satisfaire dans un monde limité et étroit des tendances que seule pourrait satisfaire la possession de l'infini. Mais tout change dès l'heure où il ne voit plus en soi que l'organe d'un principe

universel. En renonçant à opposer son droit au droit d'autrui, il fait de ceux qui étaient ses ennemis et ses rivaux, ses auxiliaires et ses associés dans la poursuite d'un bien qui est commun à tous. Or de toutes les renonciations la plus complète, c'est la renonciation à sa propre vie, l'acceptation volontaire de la mort. La mort de Jésus ne peut donc nous apparaître comme un épisode accidentel de la lutte de la bonté contre la violence, une conséquence naturelle du fanatisme juif et de l'indifférence romaine, ou comme une intervention transcendante de la bonté de Dieu dans le cours ordinaire de l'existence humaine : « elle est la plus haute révélation de la vie divine dans l'homme en conflit avec le mal que renferme le monde » (II, p. 191). Jésus crucifié, c'est donc la doctrine chrétienne tout entière et l'on s'explique aisément la place prépondérante que l'apôtre Paul assigne à la mort du Christ dans sa philosophie religieuse.

Dès le moment de sa conversion, il conçut le christianisme comme une religion universelle ; Jésus qu'il n'avait point personnellement connu ne fut pour lui que le Christ, la vivante incarnation de l'idée messianique. Il n'avait pas des actes et des paroles du Maître cette minutieuse connaissance que possédaient ses disciples immédiats et qui parfois les empêchait d'en saisir très nettement la signification générale et la portée. Si les Évangiles synoptiques n'étaient point parvenus jusqu'à nous, il nous serait impossible d'avoir de la figure de Jésus une image complète et précise, de nous le représenter, tel qu'il a vécu, avec son inébranlable confiance dans le Père céleste et son universelle charité, mais seul l'Apôtre des gentils a su apercevoir et mettre en lumière cette conception nouvelle des rapports de l'homme avec Dieu qui s'exprimait dans sa vie et dans sa mort. La sublime intuition de Jésus que la vie véritable a pour condition essentielle la mort à soi-même, l'abdication entre les mains de Dieu, s'objective pour saint Paul dans une série d'événements extérieurs, l'histoire de la mort et de la résurrection du Messie, mais en même temps il en fait la grande loi morale qui domine toute la vie humaine. Cette idée maîtresse du christianisme que

la vie spirituelle n'est possible que par le renoncement à tous les intérêts égoïstes et particuliers et que c'est de cette mort à notre charnel attachement à notre personne que la vie naturelle elle-même peut seulement naître heureuse et féconde, semble au premier abord un peu obscurcie par saint Paul, qui substitue « à un processus de développement, pareil à celui qui fait de la mort de la graine la condition même de la vie de la plante, un arrangement providentiel extérieur. » Mais nul, en revanche, n'a mieux montré comment l'humilité, la foi et l'amour ouvrent à l'âme de l'homme l'accès d'une vie plus haute, et, d'ailleurs, en donnant au grand principe de la morale une forme théologique, saint Paul lui conférait un caractère universel et objectif, qui le devait revêtir d'une incomparable autorité. « Lorsqu'il proclama hardiment la doctrine que le Fils de Dieu n'avait pu ouvrir que par sa mort les portes de la vie....., il transforma par là-même le principe moral du renoncement en une révélation de l'ordre divin qui règne dans le gouvernement du monde » (II, p. 201). L'idée d'un Messie crucifié éveilla aussitôt chez lui celle d'un Messie universel. Le Messie qui « était venu non pour régner, mais pour souffrir, non pour être servi, mais pour servir, pour s'humilier lui-même et obéir jusqu'à la mort sur la croix », ce Messie-là n'était pas venu apporter le salut aux Juifs seuls, mais au monde tout entier : il les conviait avec lui au sacrifice. Aussi devint-il, de par sa conception même de la mort de Jésus, l'Apôtre des gentils.

Mais sa pensée était jetée dans le moule judaïque, et dans sa lutte même contre le nationalisme juif, c'est aux écoles rabbiniques qu'il emprunte ses procédés d'argumentation. Il met en antagonisme direct la Loi et l'Évangile et cependant il établit que la vie sous la Loi comme la vie sous la Grâce sont des phases nécessaires du développement religieux de l'humanité. Le péché, qui ne peut apparaître avec son vrai caractère que sous le règne de la Loi, a lui-même son rôle essentiel dans l'ordre divin du monde. « La Loi, en éveillant dans l'homme la conscience du péché, agrandit le péché lui-même et par là rend plus intense le sentiment que l'homme a de sa faiblesse et de son asservisse-

ment au mal, et c'est là le sentiment nécessaire à qui veut se délivrer du fardeau du péché, ce qui n'est possible qu'à ceux qui sont morts à eux-mêmes pour se retrouver en Dieu » (II, p. 208). Ce nouvel esprit de vie qui doit animer ceux qui sont morts à la vie charnelle, c'est par Christ seul que les hommes peuvent y participer, parce que pour saint Paul « la personne du Christ s'identifie avec le principe que le Christ a le premier pleinement proclamé par sa vie et par sa mort ». Si nul n'a plus puissamment exprimé que le grand Apôtre l'idée que le salut de l'homme a pour condition nécessaire son entier et volontaire abandon à un Pouvoir qui se révèle à la fois en lui et hors de lui, à part duquel il n'est que néant, mais dont il peut devenir l'instrument pour sa propre délivrance, il a cependant enlevé à sa doctrine un peu de sa parfaite et profonde beauté en portant à l'extrême l'opposition qui existe entre la Loi et l'Évangile. Il coupe ainsi en deux moitiés l'histoire de l'humanité : l'une où ont grandi sans cesse l'égoïsme et la recherche de soi-même, par les efforts même qu'ont faits les hommes pour échapper à cette domination du mal; l'autre, où l'homme, arraché au joug du péché, par une intervention d'en-haut, est né à une nouvelle vie. Il est cependant certain que cette conscience plus aiguë du péché que la loi même nous donne où nous sommes assujettis, est déjà en nous la manifestation d'une plus puissante vie spirituelle. C'est au moment où l'homme se sent le pire qu'il brise avec le mal et s'il se sent si mauvais et si corrompu, c'est, que déjà, il est meilleur. Saint Paul a raisonné cependant comme si nous étions d'autant plus pervers que nous avons une plus implacable conscience de notre perversité ; aussi en arrive-t-il à concevoir cette aube de la vie nouvelle en nous comme une conversion brusque, une transformation subite, opérée en nous par une puissance d'en-haut, et qui n'exige de nous aucun effort actif. Il prépare ainsi la voie aux doctrines augustiniennes et calvinistes et, cependant dans l'Épître aux Romains, il avait exprimé avec une rare puissance l'idée que l'Esprit divin est immanent dans la nature et dans l'homme.

Une autre conséquence de cette conception que s'était faite

saint Paul de la rédemption, c'est qu'elle devait l'entraîner à séparer le Christ de l'humanité et à l'identifier avec Dieu, ce qui est un retour à l'opposition judaïque de l'homme et de Dieu et une sorte de méconnaissance du titre que s'est donné le Christ lui-même, lorsqu'il s'est appelé le Fils de l'homme. L'Apôtre abandonne ici l'idée fondamentale du christianisme, l'idée que l'homme est partie de Dieu et que c'est en Dieu seul qu'il peut prendre une claire conscience de lui-même et comprendre le monde où il vit, mais ce refus de connaître le « Christ selon la chair », cette transformation de Jésus qui l'identifie à l'Esprit divin qui est aussi celui de l'humanité a assuré sans doute le triomphal succès de la mission parmi les gentils. Saint Paul avait combiné dans son enseignement deux choses en apparence inconciliables : il avait généralisé la leçon que pouvaient donner aux hommes la vie et la mort de Jésus, il avait montré que dans le sacrifice qu'avait fait le Christ de son bonheur et de sa gloire célestes au salut des hommes était révélée la loi essentielle de la vie morale de l'homme et en même temps, en identifiant avec ce principe éthique universel la personne même de Jésus, il l'avait empêché de se dessécher en un dogme abstrait et lui avait conservé sur les âmes l'énergique puissance d'une image vivante et réelle.

Ce que l'apôtre Paul avait ainsi commencé fut porté à une plus haute et plus complète perfection dans l'Évangile selon saint Jean, où la plus grande vision que l'on ait eue de Jésus, conçu non plus seulement comme le Messie, mais comme le Logos divin, se mêle à tous les détails de sa vie terrestre, détails que l'auteur du livre sacré interprète comme autant de manifestations significatives de sa divine essence. Dans l'enseignement de l'Apôtre des gentils, Jésus était devenu idéal sans cesser d'être réel ; dans le Quatrième Évangile, il reparaît dans sa pleine réalité, sans cesser d'être idéal. La mort affranchit les hommes des limitations de la vie présente : l'idée que, pendant la vie d'un grand homme, on n'apercevait qu'obscurément à travers la personne qu'elle animait et unifiait, grandit encore et s'affirme plus claire et plus belle par la mort même. Nul exemple, mieux que celui de Jésus, ne

nous montre comment l'idéal se révèle ainsi dans le réel ou plutôt « comment l'idéal se révèle comme la seule et véritable réalité qui se cache derrière la superficielle apparence des choses » (II, p. 229). La conception fondamentale du christianisme que l'homme doit mourir à lui-même pour vivre de la vie véritable implique cette conséquence que c'est par l'ultime sacrifice de la vie même que le divin principe de la vie de l'humanité se doit révéler le plus clairement. C'est par la vie agrandie et élargie par la mort que se réalise dans l'homme l'image de Dieu et ceux-là ne sont pas victimes d'une décevante illusion qui voient dans l'histoire d'un homme qui a vécu avant eux « un des moments » de la manifestation de Dieu dans l'univers. « Si le fondateur du christianisme a le premier compris dans toute sa plénitude cette vérité que la conscience de Dieu est supposée et impliquée par la connaissance du monde et plus directement encore par la conscience de soi, et qu'en conséquence, un être conscient ne peut savoir ce qu'il est réellement, ni atteindre au bien pour lequel il est fait, qu'en s'abandonnant sans réserve à Dieu, il y a une très haute raison pour que toutes les générations d'hommes le tiennent pour *divin*, non point, à coup sûr, en l'isolant des autres, mais en voyant en lui le premier-né d'une nombreuse famille » (*ibid.*, p. 230). Et il n'est point douteux que ce soit là la doctrine du quatrième Évangile, telle qu'elle se retrouve par exemple au XVII[e] chapitre qui renferme l'expression la plus haute du mysticisme chrétien. La vie divine que le Christ manifeste, il la communique à tous ceux qui croiront en lui : « Je prie... pour ceux qui croiront en moi par leur parole, afin que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi et comme je suis en toi, afin qu'eux aussi soient un en nous » (*Jean*, XVII, 21). Le Christ est divin, précisément parce qu'il est le plus humain des hommes, l'homme qui a réalisé le plus pleinement le type idéal de l'humanité et, s'il est l'homme idéal, d'autre part, c'est précisément parce qu'il est la plus pure révélation de Dieu dans l'homme. Aussi la piété chrétienne a-t-elle toujours été hostile aux subtilités théologiques qui faisaient distinguer dans la personne du Christ deux natures, juxtaposées seulement l'une à l'autre.

Tous les efforts de la théologie pour élever Jésus au-dessus de la condition naturelle de l'humanité n'ont jamais réussi qu'à lui enlever la place qu'il doit occuper dans la vie religieuse de l'homme. Cette tendance de la dogmatique chrétienne est au reste un héritage du judaïsme qui a toujours séparé par un abîme profond Dieu de toutes ses créatures et même de l'homme fait à son image, et qui n'a jamais pu se figurer que sous forme apocalyptique la rédemption de l'humanité. Les idées juives sont ainsi venues modifier profondément la conception qu'il fallait se faire et de la divinité de Jésus et de son rôle dans le salut du monde. Son image ne nous apparaît plus qu'à travers une atmosphère obscurcie par des manières de penser précisément opposées aux siennes. Au lieu et place du spirituel se mettait peu à peu le surnaturel, qui n'est que la nature agrandie, accrue en puissance et en beauté, et des signes et des miracles devinrent la preuve sur laquelle s'appuyait une doctrine, dont l'essence même était de détourner l'esprit des hommes de ces accidentelles infractions à l'ordre habituel de la nature et de leur rendre sensible que dans le cours ordinaire des choses se réalise un principe divin. Pendant les premières années qui suivirent la mort de Jésus, ces tendances furent entravées dans leur développement par la vivante conscience de l'union avec le divin Maître et par lui avec Dieu, qui n'était point seulement son Père, mais le Père de tous les hommes. Celui même cependant qui avait pénétré le plus avant le sens spirituel du christianisme, l'apôtre Paul, fondait sa foi dans la loi chrétienne de la vie conquise par la mort sur sa croyance à la résurrection du Christ, sur la vision où le Christ vivant lui était apparu. Nous n'avons plus besoin de preuves de cet ordre. La vie spirituelle doit être à elle-même sa preuve. La croyance qui s'appuierait sur des motifs qui ne seraient pas eux-mêmes religieux et spirituels ne serait plus une croyance religieuse, une foi véritable en Dieu. « L'homme religieux croit à une autre vie pour lui-même et pour l'humanité, parce qu'il croit en Dieu ; il ne croit pas en Dieu parce qu'il croit à une autre vie ou à un autre monde » (II, p. 242). Les preuves empiriques et métaphysiques de la réalité de Dieu ont perdu

pour beaucoup d'entre nous de leur valeur; il n'est point démontré qu'à cette perte la vie religieuse ait beaucoup perdu, peut-être même le spirituel a-t-il regagné tout ce que le surnaturel a perdu.

Le Nouveau Testament contient en germe tout le développement ultérieur du christianisme. Il renferme tout ce qui est essentiel à la vie chrétienne et elle ne peut se passer longtemps de nulle des idées fondamentales qui ont trouvé leur expression dans l'enseignement apostolique. Toute l'histoire de la pensée chrétienne se réduit à l'histoire des luttes qui se sont élevées entre ces conceptions, souvent opposées, et à celle de leurs réconciliations en des synthèses plus compréhensives et plus hautes. Mais, s'il est vrai qu'à travers les multiples changements qu'a subis au cours des âges la dogmatique chrétienne, elle est toujours restée fidèle en ses lignes essentielles à la pensée de vie qui animait Jésus et qui a créé à l'humanité une âme nouvelle, il faut reconnaître qu'elle s'est parfois transformée au point de devenir méconnaissable. C'est là du reste la loi de toute évolution, la loi nécessaire qui s'impose à ce qui vit. L'enfant par cela même qu'il devient homme cesse d'être enfant et ne peut retenir sur son visage les traits qui montraient précisément qu'il était encore à l'entrée de sa vie. Ce qui ne change point, c'est le principe de vie et de salut que le Christ a apporté au monde, mais à mesure que la religion chrétienne grandit et se développe, elle revêt des aspects nouveaux, elle laisse derrière elle de vieilles formes qui ne l'exprimeront plus à ce nouveau stade de son évolution où elle est parvenue, elle se défait des vieux dogmes, des vieux rites, des institutions surannées en qui a respiré une âme de vérité, mais qui ont fait leur temps, qui ne peuvent plus la manifester telle que l'ont faite les longs siècles qu'elle a vécus. Pour être fidèle à l'esprit même du Christ, il lui a fallu briser souvent avec des symboles et des confessions, rejeter des croyances et des cérémonies, qui étaient nés de ce même esprit. Le vin parfois se reprend à fermenter dans les vaisseaux où on l'a enfermé et il déborde des futailles où il reposait paisible, durant les jours écoulés. Par le fait même d'ailleurs qu'un idéal se réalise, que des pensées se traduisent en des formules précises et rigides,

que des sentiments se manifestent par des cérémonies et que les bonnes volontés ne se peuvent plus déployer que dans le cadre immobile d'institutions, qui s'assujettissent bientôt les hommes qu'elles étaient destinées à servir, la pure vision qu'un prophète ou un saint avait reçue du royaume de Dieu et que partageaient avec lui tous ceux qui vivaient dans le rayonnement de sa parole, parmi les multiples floraisons de ses espérances, s'amoindrit et se déforme. Le monde que devait transformer la pensée nouvelle, toute frissonnante encore de jeunesse et de vie, s'empare d'elle, la fait sienne, et la marque de son empreinte à lui, de son empreinte d'égoïsme et de tristesse, de dogmatisme intellectuel et de scepticisme moral.

Mais, si tout cela est vrai, cela est d'une moins complète vérité qu'il ne paraît tout d'abord. A coup sûr, lorsqu'une idée nouvelle apparaît dans le monde, toutes choses lui sont, semble-t-il, étrangères et adverses. L'ordre social tout entier et tout le système de la pensée reposent sur d'autres fondements : la coutume, les mœurs, les habitudes d'esprit, tout en un mot éloigne d'elle les âmes. Mais, à le bien prendre, elle n'est point si nouvelle qu'elle paraît. Sa venue a été préparée par l'apparition d'autres idées qui lui sont apparentées et elle ne naîtrait point à la lumière si dès longtemps elle n'avait commencé d'exister sourdement et obscurément, changeant déjà les cœurs sans presque qu'ils le sussent. Toutes les grandes révolutions spirituelles avaient commencé depuis bien longtemps, lorsqu'elles ont éclaté aux yeux : il n'en est point autrement d'elles que des révolutions sociales. Tout n'est point à mépriser d'ailleurs dans le vieux monde où une nouvelle conception de la vie morale de l'homme est apparue. Il ne faut pas se figurer les conflits qui ont mis l'humanité en lutte contre elle-même comme le combat de la vérité et de l'erreur ; c'est presque toujours le combat au contraire de deux vérités inégalement vraies, et si la vérité qui l'emporte emprunte quelque chose de cette vérité inférieure qu'elle a vaincue, c'est tout profit pour la conscience humaine. Sans doute le principe même du christianisme avait tant d'universalité et de largeur qu'il ne pouvait au sens précis du mot s'opposer à nul autre, sans

doute aussi l'idéal de bonté, d'abnégation et de force que Jésus avait incarné en lui était si pur et si parfait, que rien dans le monde ne pouvait servir à le transformer en un meilleur et plus complet idéal, mais il faut remarquer que la vérité n'était enseignée par la vie et les paroles du Christ que dans son essence religieuse et morale, et encore faut-il ajouter que le principe générateur du christianisme n'était point dégagé et présenté par le divin Maître comme la loi universelle de toute vie, mais se révélait aux hommes réalisé en sa personne et comme identifié avec lui. Or le chemin est long, de la perception intuitive de la vérité qui s'exprime en acte dans une vie individuelle à la conception réfléchie de cette vérité, et il faut faire un pas de plus et malaisé à franchir, pour en venir à apercevoir en elle un principe d'organisation capable de transformer et de reconstruire sur un plan nouveau tout le vaste organisme de l'humanité.

Telle est la richesse de la conscience qui embrasse dans toute sa plénitude l'idée de Dieu et qui en elle croit posséder toutes choses, qu'il lui semble toujours s'amoindrir et s'abaisser par toute tentative pour analyser cette conception qui contient implicitement toutes les autres, pour traduire en règles pratiques d'action ce haut sentiment moral dont elle se sent dominée. Cette impression est une impression juste. La conscience religieuse se fausse et se diminue, lorsqu'il lui faut passer de la vision immédiate de la vérité à l'analyse et la discussion, et de bien longs efforts sont nécessaires pour en reconstituer cette intuition synthétique de la réalité divine, qui est le commencement comme la fin de toute pensée. Mais le gain est immense cependant à cette apparente dégradation, à cet abaissement momentané. Bien que l'originelle intuition de la vérité contienne tout ce qu'en dégagera plus tard l'analyse, il l'en faut dégager cependant, elle ne le contient qu'en puissance. L'effort de la pensée discursive, c'est de rendre explicite tout ce que renferme implicitement notre conscience du divin. Pour atteindre à ce but, il faut se résigner à ce que les principes se rétrécissent et se figent pour un temps en des dogmes immobiles, à ce qu'ils se traduisent, pour pouvoir porter des conséquences pratiques, en des

formules générales, au risque de perdre un peu de leur réalité et de leur vie, à ce qu'on les oppose à d'autres principes, qu'en fait peut-être, ils embrassent et dominent, comme le genre embrasse l'espèce, bref à ce qu'ils se mettent au niveau de ce qu'ils combattent. Pour qu'elle triomphe, il faut que la nouvelle foi qui apparaît dans l'univers absorbe en elle tout ce qu'il y a de vérité et de vie dans les religions multiples qui sont nées avant elle et il ne faut point qu'elle se laisse absorber par ces religions d'autrefois.

C'était en un sol fécondé par l'incessant labeur des grands prophètes juifs, ces infatigables ouvriers de Dieu, qu'avait poussé comme une plante vigoureuse la doctrine de Jésus, mais déjà, au temps de saint Paul, elle était devenue un grand arbre où l'humanité pouvait s'abriter tout entière et il fallait qu'elle fût transplantée en un autre terrain, plus riche et plus profond. Ce fut la tâche de saint Paul de déraciner ainsi le christianisme du sol judaïque où il avait grandi, mais il n'y parvint qu'en usant des instruments même dont se servaient les docteurs de la Loi. Avec l'Apôtre des gentils, l'opposition est poussée à l'extrême entre la foi et les œuvres, la Grâce et la Loi, un drame, fait tout entier d'éclatants contrastes, d'émouvantes péripéties, se substitue à la sérénité gracieuse des paraboles évangéliques, qui annoncent la bonne nouvelle du royaume de Dieu. Mais cette violente et intransigeante attitude était nécessaire pour soustraire le christianisme à l'exclusive domination de la pensée juive. Il n'échappait du reste à un danger que pour tomber dans un autre. La philosophie grecque marqua d'une empreinte profonde les doctrines de la primitive Église et certains auteurs ont pu soutenir avec une apparence de raison qu'elles devaient davantage aux systèmes de Platon et d'Aristote, aux stoïciens et aux néoplatoniciens qu'à saint Paul et à Jésus. « L'ascétisme, le dualisme, le transcendantalisme, si l'on peut dire, où les derniers philosophes de la Grèce cherchaient un refuge contre une religion qui déifiait la nature, se confondirent avec l'idée chrétienne du sacrifice de soi et la doctrine chrétienne que c'est en tel sacrifice que Dieu se révèle dans l'homme » (II,

p. 258). On platonisa l'Évangile et le christianisme sembla se perdre dans une philosophie qui dissolvait Dieu dans l'absolu et ordonnait à l'homme de cesser d'être un homme pour pouvoir s'unir à Dieu. L'influence de ce christianisme néo-platonicien s'est fait longtemps sentir et, encore aujourd'hui, elle n'a point entièrement cessé d'agir. Mais que pour la doctrine du Christ triomphât du dualisme grec, elle devait se plaçer sur son propre terrain et revêtir la forme d'un des deux principes en lutte. Il faut du reste remarquer qu'au plus fort du combat, l'idée de l'unité dernière de l'humain et du divin, de l'esprit et de la nature ne se perdit jamais complètement. Précisément parce que « le christianisme est la seule de toutes les religions qui corresponde à l'idée de la religion », elle est aussi la plus complexe de toutes, et elle doit réunir en elle toutes les oppositions pour les concilier dans la plus compréhensive des synthèses. Son développement doit être de tous les développements religieux le plus laborieux et toutes les luttes de doctrines y doivent trouver place. Le principe générateur qui l'a créé doit s'obscurcir parfois, mais jamais il ne cesse d'agir, puisqu'il est lié à la structure même de l'esprit humain, qu'il n'est que la conscience de cette unité où viennent se réconcilier la nature et la pensée.

Il était cependant nécessaire que les diverses parties de la vérité vinssent successivement en pleine lumière, et que la doctrine chrétienne, synthèse de tous les aspects de la vérité, triomphât d'abord des vérités partielles, qui, isolées, mettaient les plus rudes obstacles à ce qu'elle fût appréhendée dans son ensemble : c'est pour cela qu'elle a semblé se confondre à un moment de son évolution avec l'idéalisme platonicien. Plus tard, une fois maîtresse du terrain, elle a pu faire une place aux conceptions même qu'elle avait combattues et leur donner droit de cité en quelque sorte. Aussi, le christianisme, au moyen âge religion d'étroite et intolérante autorité, a-t-il pu devenir, depuis la Réforme, une religion de liberté et presque de libre examen. Dès que, grâce aux efforts de saint Paul et de saint Jean, la religion chrétienne s'est idéalisée et universalisée, qu'elle a cessé d'être la simple fidélité à la personne de Jésus, la simple

conscience qu'en lui un type plus haut et meilleur de vie spirituelle s'est révélé, un long développement a commencé au cours duquel le christianisme devait venir en contact avec toutes les civilisations diverses du monde ancien. Ce n'est qu'en absorbant en lui tout ce qu'il y avait en elles de viable qu'il pouvait prouver sa supériorité sur elles et, en les remplaçant toutes par une civilisation plus pure et plus forte, devenir réellement cette religion universelle, cette religion absolue, qui est seulement « préfigurée » dans le Nouveau Testament.

Cette évolution du christianisme se partage naturellement en deux grandes périodes : l'une antérieure, l'autre postérieure à la Réforme. Elles présentent presque sur tous les points des caractères opposés : la première est une période de concentration où la théologie chrétienne résiste victorieusement à tous les assauts de la philosophie grecque et la réduit à n'être plus que l'*ancilla fidei*, à ne servir plus qu'à nettement définir et à systématiser les dogmes de la religion nouvelle, la seconde une période de dispersion où la philosophie, la science et même la religion se débarrassent des lisières de l'Église, où l'intelligence revendique hautement le droit de critiquer les dogmes chrétiens eux-mêmes et de n'écouter d'autre voix que celle de la raison. Au moyen âge, l'Église réussit à assujettir à une loi divine imposée du dehors les actes et les pensées même des chrétiens, elle crée une morale ascétique qui dénie aux ambitions temporelles toute valeur et toute légitimité, qui incite l'individu à ne faire jamais valoir ses droits. Depuis la Réforme au contraire, le christianisme est représenté comme le meilleur appui que puissent trouver pour la satisfaction de leurs légitimes exigences la nation, la famille et l'individu; il n'est pas de sentiment naturel auquel il ne donne sa sanction. Tandis que, dans la première période, la nature est mortifiée sans cesse pour assurer le triomphe et la domination de l'esprit, dans la seconde l'esprit se réconcilie si complètement avec la nature et la société qu'il semble qu'il ne puisse trouver ailleurs que dans la vie naturelle et normale sa complète et saine manifestation.

Le contraste est si grand, qu'on inclinerait parfois à penser que

seuls les siècles qui se sont écoulés jusqu'à la Réforme ont été vraiment et spécifiquement chrétiens et à considérer les multiples changements qu'a subis depuis cette époque l'Église chrétienne comme les phases diverses d'une inévitable dissolution. Ce serait une erreur grave, et rien ne saurait la mettre mieux en évidence qu'une précise et minutieuse comparaison des idées que renferment les Épîtres de saint Paul et les Évangiles avec celles qui ont prévalu durant tout le moyen âge. La contradiction est souvent flagrante et il en est plusieurs parmi les plus fondamentales des conceptions chétiennes qui n'ont retrouvé que de notre temps la place qui leur appartenait dans la pensée et la vie.

Y a-t-il rien de plus opposé à cette sorte de malédiction jetée par l'Église sur le monde où nous vivons, à cette perpétuelle et anxieuse attente d'une autre vie, qui seule vaut la peine d'être vécue, que cette bonne nouvelle, joyeusement proclamée par le Christ : le royaume des cieux est dès cette terre ouvert aux hommes de bonne volonté? Et l'adhésion passive aux dogmes, qu'elle enseignait, réclamée par l'Église, a-t-elle rien de commun avec la foi vivante, la foi, faite d'intelligence et d'amour, qu'exige saint Paul des disciples de Jésus? La vérité, c'est que des diverses tendances qui étaient en germe dans le christianisme primitif, les unes se sont plus spécialement développées dans la première période de son évolution, les autres dans la seconde.

Dans le christianisme romano-hellénique de l'antiquité et du moyen âge ont prédominé les éléments objectifs, dans le christianisme moderne les éléments subjectifs; l'Église romaine continue le paganisme gréco-latin, les Églises réformées la tradition monothéiste du prophétisme juif. Si l'on prend, comme exprimant l'essence religieuse et morale du christianisme, la formule « Meurs pour vivre », on pourrait dire que dans la première période l'accent a été mis sur le mot « meurs », dans la seconde sur le mot « vivre ». « Au moyen âge des conceptions où prédominait le caractère objectif ont abouti à une religion et à une morale, qui étendait aussi loin qu'il était possible, sans abandonner le principe même du christianisme, la sup-

pression de tout élément humain et naturel, tandis qu'après la Réforme, dans la mesure où l'homme a compris que le divin n'était pas seulement quelque chose d'extérieur à lui et qui lui était révélé du dehors, mais quelque chose qui se réalisait en lui, la morale est devenue une morale positive et la religion une religion de liberté » (II, p. 274).

La primitive Église attendait avec une foi ardente l'avènement du règne de Dieu sur la terre, mais les années s'écoulaient après les années; les puissances du siècle demeuraient debout, les persécutions sévissaient contre les fidèles serviteurs du divin Maître. Les chrétiens en vinrent peu à peu à regarder le monde comme un lieu d'exil et le ciel comme leur patrie véritable. L'Église, devenue avec Constantin la plus vivante et la plus forte des institutions de l'Empire, demeura seule debout dans ce vaste écroulement du vieux monde sous les chocs répétés des nations barbares, mais à mesure que grandissait sa puissance, l'espoir de voir enfin le royaume de Dieu remplacer la domination des hommes semblait s'être enfui plus loin d'elle. L'abîme se creusait plus profond chaque jour entre la société politique et la communauté des saints, entre la vie de ce monde et la vie éternelle. Le christianisme, qui est le plus grand effort d'idéalisme pratique qui fût jamais, aboutissait donc à une sorte de dualisme, qui touche presque au manichéisme. Tout, à vrai dire, l'y avait poussé à la fois, et l'opposition que concevait le judaïsme entre Dieu et ses créatures, et l'antithèse qu'établissaient les néo-platoniciens entre le monde idéal et le monde matériel. Lentement le Christ se séparait des hommes et devenait, comme le Dieu des Juifs, un être transcendant qui agissait du dehors sur l'humanité. La théologie, qui se transforma peu à peu en une théorie transcendante de la nature intime de Dieu, cessa de se confondre avec la philosophie. Elle s'attacha à définir Dieu comme un être qui est hors des prises de l'expérience et de la raison et dont l'essence nous est révélée, si l'on peut encore appeler cela une révélation, de l'extérieur, par une tradition sacrée qu'il faut admettre sans la discuter.

Cette tendance à faire de l'Évangile un mystère, qu'il fallait

accepter les yeux fermés, fut grandement exagérée par l'entrée en scène des barbares venus de Germanie. Ils n'étaient pas capables, comme les Romains et les Grecs, de discuter la foi où ils se convertissaient, d'entrer dans une religion nouvelle en hommes libres, sans se faire les esclaves des dogmes nouveaux qu'ils avaient consenti à croire, parce qu'ils leur avaient paru, bienfaisants et vrais; ils ne pouvaient que se révolter ou courber la tête et obéir. De plus en plus le prêtre prit l'habitude de leur parler des vérités chrétiennes, non pas comme de vérités pratiques qui pouvaient servir à se guider en cette vie, mais comme de révélations sur un autre monde, séparé entièrement du nôtre et que rien ici-bas ne pouvait aider à comprendre.

Le corrélatif nécessaire de cette théologie autoritaire, c'était une morale ascétique : s'il existait une telle et profonde opposition entre le monde matériel et le monde spirituel, entre l'homme et Dieu, entre l'esprit et la chair, la seule voie du salut, ce devait être nécessairement de fuir le monde, de s'évader de la vie. De là la constitution d'une puissante aristocratie religieuse, composée de ceux qui avaient rompu ou qui étaient réputés avoir rompu avec le siècle, qui tenait entre ses mains les clefs du ciel et semblait avoir seule le droit de scruter ses mystères. Le service divin cessa d'être l'expression de la vie religieuse de tous et devint un *opus operatum* accompli par le prêtre pour les laïques. Quant à cette aristocratie même, au clergé, elle était assujettie au même joug où elle avait assujetti les autres : les prêtres, comme les laïques, ne vivaient point pour faire la vie plus haute, plus féconde et plus pleine, mais les yeux sur le ciel, en attendant la mort.

Cependant à travers tout cela subsistait le principe même du christianisme. On avait bien pu imposer une forme dualiste à une religion dont l'essence même était la réconciliation de l'esprit et de la nature, mais le fond devait à la longue l'emporter sur la forme. On avait bien pu transformer en un mystère l'idée d'une divine humanité, mais c'est précisément une révélation qui supprimait tout mystère, puisqu'elle impliquait que l'homme porte en lui le principe divin qui doit servir à expliquer tout le reste. Si

loin que soit allée l'Église dans son ascétisme et dans son mépris du monde, elle n'en est jamais venue à affirmer que la matière est en elle-même essentiellement mauvaise. Elle a pu exagérer l'antagonisme de la nature et de l'esprit, reporter dans un lointain avenir, en un monde lointain, leur réconciliation, elle n'a jamais pu en nier la possibilité ni même la certitude, et nous avons dans le culte de la Vierge et des saints, comme une anticipation de cette union du divin et de l'humanité, en laquelle, malgré tout, n'était point ébranlée la foi des chrétiens. Et c'est là ce qui donne à l'ascétisme chrétien, à ce renoncement absolu qui a trouvé dans l'*Imitation de Jésus-Christ* sa plus parfaite expression, son charme pénétrant et son infinie douceur. C'est un charme fait d'espérance et de tendresse; ce monde auquel le disciple renonce, il ne désespère pas de son salut, et à cette nature qu'il redoute, il ne dit pas anathème.

La Réforme fut, aux yeux des réformateurs, un retour en arrière, un retour à l'Évangile dont l'Église romaine avait méconnu l'esprit. Ils assignaient une fois de plus à l'homme le but même que lui avait assigné Jésus, ils lui remettaient au cœur la même espérance qu'il y avait jadis déposée, l'espérance que sur la terre pourrait s'établir le règne de Dieu. Ils abattaient les murailles qui séparaient le profane et le sacré, le monde et l'Église, ils proclamaient l'universel sacerdoce de tous les chrétiens, ils affirmaient que la plus haute vie spirituelle n'est pas inconciliable avec les obligations naturelles de l'homme, qu'elle peut même trouver en elles l'une de ses plus parfaites expressions. La nouvelle prédication de l'Évangile venait délivrer les âmes du fardeau des observances et de la terreur de l'autre vie, comme aux jours lointains la bonne nouvelle qu'apportait Jésus les avait délivrées du joug de la Loi. « L'âge de la Réforme est un âge de renaissance. » C'est une époque où la foi en l'homme et en Dieu reprend une robuste jeunesse et cette confiance renouvelée, ce n'est pas seulement dans la religion qu'elle se manifeste, mais dans la science et la vie politique.

Mais de même que dans le christianisme du moyen âge avaient reparu tous les défauts inhérents aux religions objectives, de

même ne devaient point tarder à se faire sentir dans le protestantisme les dangers propres aux religions où l'élément subjectif l'a si bien emporté sur l'élément objectif, qu'il l'a presque effacé. C'était une résurrection du monothéisme juif, une résurrection du vieil esprit prophétique ; c'était la même élévation morale, la même hostilité contre les rites et les cérémonies, la même tendance à écarter tout intermédiaire qui voudrait se placer entre l'âme et Dieu, mais aussi la même étroitesse parfois, le même esprit de négation, le même isolement spirituel.

A force d'opposer aux doctrines et à la tyrannie du dehors l'autorité sacrée de la conscience, on en arrive à statuer une sorte d'antagonisme entre le monde et le moi et à si bien isoler la vie subjective de tout intérêt objectif qu'on la vide de tout contenu. L'esprit, qui s'est révolté contre toutes les entraves qui lui étaient imposées du dehors et qui les a brisées toutes, finit par se retourner contre lui-même et par devenir à lui-même sa propre proie : c'est ainsi que Rousseau en arrive à déclarer que celui qui s'observe et s'analyse sans cesse est la plus misérable des créatures de Dieu. Nul n'a peint avec plus d'énergie ces tortures de la conscience qui s'épuise en efforts stériles pour s'échapper à elle-même, et qui sent à la fois et ses besoins spirituels infinis et son vide complet. Cet *égotisme*, cet épanouissement morbide du moi, ce mépris et cette admiration de soi, qui se mêlent en une même âme, c'est là le trait caractéristique de toute la lignée des écrivains qui procèdent de Rousseau, c'est-à-dire de quelques-uns des plus grands parmi les meilleurs et les plus nobles de ce siècle. Cette tendance maladive était en germe dans l'esprit même de la Réforme, qui non seulement exaltait la vie intérieure aux dépens de la vie extérieure et sociale, mais encore séparait profondément le moi du monde du dehors. Les réformateurs ne se contentaient pas d'affirmer que le royaume des cieux est en nous, ils inclinaient à affirmer qu'il est seulement en nous. Cet esprit ne porta pas toutefois d'abord tous ses fruits, parce que les premières générations protestantes étaient encore imprégnées des habitudes et des traditions de l'Église de Rome.

Les réformateurs n'avaient modifié les doctrines de l'Église qu'autant qu'il était nécessaire pour faire place à l'idée nouvelle, ou plutôt renouvelée, que l'âme de chacun était en relation intime et directe avec son Dieu. Ils avaient proclamé très haut le principe de la liberté, mais le principe une fois proclamé, ils avaient, sans la discuter trop, accepté dans ses lignes principales une tradition dogmatique qui reposait en grande partie sur la seule autorité de l'Église. Ils ne s'avouaient point du reste à eux-mêmes ce qu'ils faisaient : ils affirmaient que tous les dogmes qu'ils admettaient dans leurs confessions de foi avaient leur fondement dans l'Écriture. Mais il faut bien reconnaître que les Saintes Écritures contiennent tout au plus en germe les doctrines que l'Église a mises au jour au cours de sa longue histoire et que ceux qui rejetaient l'autorité de l'Église étaient ainsi à la fois autorisés et contraints de se livrer à une laborieuse tâche d'exégèse et de reconstruction qui pouvait aboutir à des dogmes tout différents, du moins dans leur forme, de ceux qu'avait consacrés la tradition. Il était évident du reste que faire ainsi de la Bible une révélation dont l'autorité était indépendante du témoignage intérieur de la conscience et supérieure à lui, c'était mentir à l'esprit même du protestantisme, ou du moins c'était fonder la foi nouvelle en même temps sur deux principes contradictoires entre eux.

Aussi toutes les confessions chrétiennes, nées de la Réforme, reposèrent-elles sur un compromis, compromis que sa nature faisait instable, mais qui, il faut bien l'avouer, exprimait la réalité même. Luther déclarait que nul n'était chrétien s'il ne croyait en Christ sur le témoignage de sa propre conscience, mais il proclamait aussi qu'aucun homme ne saurait naturellement accueillir le témoignage de la vérité, et qu'il faut s'abandonner aux mains de celui qui est plus grand que les hommes pour que les yeux s'ouvrent à la lumière. Nulle vérité n'est une vérité pour l'individu jusqu'au jour où sa seule conscience la lui montre une vérité, mais ce témoignage la conscience le refuse jusqu'au jour où elle a été transformée par la puissance de la vérité objective. Les réformateurs, pénétrés de l'égale importance de ces deux aspects de la vérité religieuse, maintinrent

avec une même énergie l'interprétation qu'avait donnée de la Bible la primitive Église et d'autre part le droit et le devoir de chacun d'interpréter les Écritures suivant sa conscience et sa raison. L'hypothèse, c'était que si l'interprétation individuelle était loyale et honnête, elle devait concorder avec celle de l'Église.

Ce compromis, comme tous les compromis, était de sa nature très fragile. L'équilibre entre les deux principes antagonistes ne tarda pas à être rompu en faveur de l'esprit de libre-examen, de l'esprit individualiste et critique. Son triomphe fut complet dans la plupart des confessions protestantes et du *Credo* des diverses Églises s'effacèrent l'une après l'autre la plupart des doctrines objectives du christianisme. Les sectes mêmes, qui s'attachèrent avec le plus de résolution à demeurer fidèles à l'ancienne orthodoxie, laissèrent passer au second plan des dogmes comme ceux de la Trinité et de l'Incarnation, pour ne s'occuper plus que du drame qui se jouait au cœur même de l'homme, de la foi rédemptrice et de la conversion des âmes. C'est, à coup sûr, cette exclusive prépondérance prise dans le protestantisme par l'un des éléments de toute religion vivante qui a empêché en grande partie son triomphe sur l'Église de Rome. Il a toujours gardé un caractère de négation et de lutte, il vit surtout de son perpétuel combat contre le catholicisme et les tendances qu'il incarne. Lorsqu'il cesse de lutter contre l'Église romaine, il se fractionne en deux partis, et le même conflit reparaît dans son sein entre la liberté et l'autorité. D'autre part, par sa continuelle opposition à la Réforme, l'Église de Rome s'est de plus en plus profondément séparée de la société moderne; elle vit du passé, mais elle a conservé cette riche et féconde tradition de l'antiquité chrétienne que le protestantisme a laissé perdre. Le catholicisme est ainsi le complément et la contre-partie nécessaire du protestantisme : c'est une « matière sans forme », qui s'oppose à une « forme sans matière ».

La tâche du temps présent, c'est de réconcilier l'un avec l'autre et de fondre en un seul ces deux grands types de religion. Ce même problème se posait déjà, il y a bientôt vingt siècles : on sait comment l'ont résolu la vie et l'enseignement du Christ. Le christianisme, à sa prime aube, est apparu comme l'affirma-

tion d'un principe à la fois subjectif et objectif, qui se révèle en nous comme hors de nous, qui est immanent dans la nature et dans l'humanité, et qui agit en l'homme pour l'amener sans cesse à des fins plus hautes. Mais ce principe qui, dans le christianisme de l'Évangile, est enveloppé de symboles, empruntés à une plus ancienne foi, nous pouvons maintenant l'appréhender en lui-même et établir critiquement sa valeur : il est arrivé à la conscience de lui-même. Cette foi nouvelle, débarrassée de tous les éléments étrangers, se réduit à affirmer que Dieu se révèle dans l'homme et que l'homme peut devenir une manifestation toujours plus complète de Dieu et collaborer à l'œuvre divine ; c'est une foi sans visions, ni miracles et qui n'en est que plus solide. Le développement plus merveilleux chaque jour de la science qui, éclairée par les grandes conceptions de la philosophie idéaliste, nous permettra de pénétrer toujours plus avant le sens idéal de l'univers, le sentiment croissant de la solidarité humaine, nous fait espérer l'avènement de ce nouveau christianisme, synthèse de la raison et de la charité.

V

Telles sont, exposées dans leurs grandes lignes, les idées maîtresses de ce livre. On ne sait qu'admirer davantage dans l'œuvre de M. Caird : la richesse et la nouveauté des aperçus, la puissance logique avec laquelle sont organisées les idées, le sentiment juste et profond de la vie religieuse, l'éclat et le mouvement du style. Malgré l'extrême subtilité de la pensée en certains passages et aussi ce qu'elle a parfois d'indéfini et de fuyant, en dépit de son apparente netteté, ce livre se lit d'un bout à l'autre sans effort et avec une sorte de joie, tant est belle et régulière, sans jamais devenir monotone, l'ordonnance des développements et des phrases ; tous les arguments sont convaincants, présentés par M. Caird, parce qu'on souhaite d'être convaincu et qu'il vous déplairait de laisser troubler le plaisir très vif et très pur qu'on prend à cette dialectique si ingénieuse et si sincère, si

habile et si émouvante à la fois, par les objections et les scrupules qui parfois se présentent à l'esprit.

Mais à peine a-t-on fermé le livre, à peine s'est-on soustrait au charme discret et puissant de ces longues phrases, si artistement cadencées, où respire une âme de chrétien et de philosophe, aimante et forte, qu'objections et scrupules reparaissent et s'imposent à vous avec une tyrannique puissance. Ce n'est point ici le lieu de les discuter toutes, l'espace qui nous est réservé ne nous le permettrait point, et ce que nous souhaitions aujourd'hui, c'était seulement de faire connaître au public français une des plus intéressantes tentatives de philosophie religieuse qui se soient produites depuis longtemps ; nous nous réservons du reste de reprendre dans un prochain article, pour les soumettre à une critique méthodique, quelques-unes des vues de M. Caird, qui nous paraissent les plus contestables. Mais dès aujourd'hui, nous devons faire remarquer que l'ouvrage de M. Caird ne répond qu'incomplètement à son titre : des groupes entiers de religions d'une très haute importance, les religions de la Chine et du Japon, les religions sémitiques à l'exception du judaïsme, les religions de l'Amérique, etc., n'ont pas trouvé place dans son cadre, sur les religions des peuples non civilisés il n'a donné que quelques indications brèves, il a consacré en revanche au prophétisme juif et au christianisme évangélique une si large partie de son livre que l'étude d'autres formes religieuses, du bouddhisme par exemple ou des religions helléniques, semble n'y avoir d'autre but et d'autre rôle que de préciser le sens et la portée de la religion juive et de la religion chrétienne, et s'il a traité avec quelque étendue du polythéisme grec, c'est, semble-t-il, parce qu'il y voyait un des facteurs les plus importants du développement du christianisme ; de telle sorte qu'il eût été plus exact peut-être d'intituler cette série de conférences : « L'évolution du christianisme » que « L'évolution de la religion ».

La raison de ce défaut apparent de méthode et de plan, c'est que M. Caird ne s'est pas proposé de faire seulement œuvre historique et objective, mais aussi et surtout œuvre dogmatique et

pratique. Il a adopté la forme historique parce qu'elle se prêtait mieux que nulle autre au tour particulier de sa dialectique, mais ce n'est point de l'histoire seule qu'il avait souci, je n'en veux pour preuve que les longs chapitres de critique métaphysique qu'il a consacrés à l'analyse de la notion d'infini. Ce qu'il a cherché par toutes voies, c'est à dégager la formule de la religion nouvelle où aspirent ceux qui ont rejeté la plupart des dogmes du christianisme, mais qui ont conscience qu'ils doivent le meilleur de leur vie spirituelle aux enseignements de la Bible et de l'Église chrétienne. Il a voulu fonder sur des bases inébranlables une religion sans dogmes et sans pratiques ou plutôt qui n'aurait d'autres dogmes que ceux de la science, d'autres pratiques que celles de l'universelle charité; cette religion, il a cru la retrouver dans la conscience même de Jésus, non pas explicitement formulée sans doute, mais implicitement enseignée par ses paroles et par sa vie, enseignée d'une façon plus décisive et plus éclatante encore par sa mort sur la croix, et c'est la raison qui l'a fait s'attacher avec une attention si passionnée, avec tant de subtilité et d'éloquence, à l'analyse de la formule « Meurs pour vivre » où il résume la doctrine tout entière du Christ. Cette raison, on le voit, n'est pas une raison d'ordre scientifique, mais une raison religieuse, une raison morale.

Sa classification même des religions, ce qui l'a déterminé à l'adopter, ce n'est pas seulement, semble-t-il, qu'elle répondait mieux qu'aucune autre à son dessein scientifique, au désir de ramener à quelques lois générales très simples les transformations diverses que subissent les conceptions religieuses, mais surtout qu'elle lui permettait de placer en une meilleure lumière ce qui lui apparaissait comme les exigences de la conscience religieuse contemporaine. Comme M. Caird a le sentiment très net que rien n'est plus instable et plus fragile qu'un compromis, il n'a pas voulu faire du christianisme évangélique non plus que de ce christianisme de l'avenir, de ce christianisme sans dogmes dont il souhaite de hâter l'avènement, une religion complexe où vinssent s'unir et s'équilibrer les deux grandes tendances qui lui semblent suffire à expliquer la genèse et l'évo-

lution des autres religions du monde. Il a imaginé un principe nouveau, l'Esprit, principe synthétique, qui fait l'unité du sujet et de l'objet. Il s'indigne contre ceux qui soutiennent avec H. Spencer que c'est seulement dans l'Inconnaissable que s'effacent les différences et l'opposition du sujet et de l'objet et que l'Absolu qui n'est ni sujet ni objet ou plutôt qui est tous les deux à la fois, ne saurait être connu par l'intelligence humaine, bien que son existence soit pour elle la plus certaine des certitudes.

Je n'aurai pas l'impertinence de laisser entendre qu'il leur donne un peu raison, mais il faut bien avouer que la différence n'est pas grande entre l'Absolu des agnostiques et ce principe immanent, qui échappe à toute détermination et qui ne se révèle nettement que dans ses manifestations finies, l'âme humaine et l'univers. M. Caird ne va pas jusqu'à affirmer sa personnalité, bien qu'il l'investisse de qualités morales, et qu'il fasse de lui la source de toute moralité et de toute bonté, et cela au sens même de la théologie chrétienne : peut-être y a-t-il là, au point de vue métaphysique et critique, quelque chose d'obscur. Mais si cette conception peut philosophiquement prêter à certaines objections, sa valeur au point de vue religieux et moral est incontestable : elle a permis à M. Caird de laisser intacte la notion du Père céleste sans tomber dans l'anthropomorphisme moral. Le sens qu'il attribue à la mort de Jésus, l'interprétation qu'il fournit de la christologie du quatrième Évangile, l'explication qu'il donne du pessimisme et de l'optimisme du Christ, la conception qu'il se fait de sa dialectique, tout cela sans doute appellerait la discussion et prêterait peut-être à plus d'une critique, si l'on voulait se cantonner sur le terrain historique, mais, pour M. Caird, l'histoire, la critique métaphysique, l'exégèse ne sont que des moyens en vue d'une fin plus haute, la découverte au sein même du christianisme d'une religion nouvelle, d'une religion à laquelle nul ne pourra refuser sa foi et qui réunira en un seul corps tous les hommes, rapprochés de Dieu, par un commun amour et un commun dévouement pour l'humanité. Si on lit le livre de M. Caird, comme une histoire naturelle des religions, on se condamnera à

ne le point comprendre. Il faut n'oublier jamais que c'est une foi nouvelle qu'il veut fonder au cœur de l'homme, une foi faite de liberté et d'amour, une foi qui pourrait s'exprimer en cette formule : Dieu vivra en l'âme de tous, quand chacun vivra pour tous. Si l'on veut ainsi envisager les choses, on comprendra aisément à la fois le charme et la puissance de ce beau livre et les multiples critiques auxquelles, d'un point de vue strictement scientifique, il peut prêter.

(*A suivre*).

L. Marillier.

L'ART BOUDDHIQUE DANS L'INDE

D'APRÈS UN LIVRE RÉCENT

(A. GRUNWEDEL, *Buddhistische Kunst in Indien*, in-8, Berlin, 1893, 178 pages, 76 fig. 1 mark 25)

Dans la collection des *Handbücher der königlichen Museen zu Berlin*, M. A. Grünwedel vient de nous donner un véritable manuel de l'art bouddhique dans l'Inde. Son travail, le premier de ce genre, est des plus intéressants en dépit de quelques longueurs et les faits nouveaux y abondent. A rassembler des matériaux dispersés dans maintes monographies M. G. ne pouvait manquer de jeter un jour inattendu sur bien des points restés jusqu'à présent obscurs; là, où il a pu aborder directement l'étude des monuments, non content d'apporter nombre d'identifications nouvelles et sûres, il a définitivement établi la méthode d'interprétation. Sans doute le sujet est encore loin d'être épuisé : M. G. ne donne son travail que comme un « programme » ; mais en dressant ainsi, pour la première fois, l'inventaire de nos connaissances, surtout en traçant un cadre général aux recherches futures, il n'est pas douteux que ce petit livre, sous sa forme modeste de catalogue de musée, n'ait fait faire à l'archéologie bouddhique un grand pas. On peut dire que, pour la première fois, elle a véritablement pris conscience d'elle-même, de tout son objet et de tous ses moyens.

Le temps a, il est vrai, terriblement simplifié la tâche de l'archéologue. De ces édifices bouddhiques, dont les pèlerins chinois avaient trouvé l'Inde couverte, on sait ce qui nous reste : à peine quelques monuments, presque tous entièrement ruinés, que la solitude et l'oubli ont mal protégés de la main des hommes et quelques centaines de débris que la terre avait à moitié recouverts. Il est juste de dire que le sol de l'Inde n'a jamais été sou-

mis à des fouilles régulières et ne nous a sûrement pas livré tous ses trésors. A l'heure présente, les rares épaves du passé que nous avons pu recueillir — et dont toujours aucune ne semble remonter avec certitude au delà de l'époque d'Açoka — se distribuent naturellement en deux grandes écoles. L'une était appelée jusqu'à ces derniers temps, l'école *gréco-bouddhique*; à l'autre, M. G. voudrait donner le nom de *perso-indienne*. Ces appellations, qui prétendent du même coup définir le caractère et l'origine des monuments qu'elles désignent, prêtent à bien des discussions ou risquent même d'égarer les recherches. Peut-être est-il plus sage de nous borner à nommer ces écoles d'après leurs aires géographiques, d'ailleurs tout à fait distinctes. L'une avait couvert de ses monuments toute la vallée du Gange et le nord du Dekhan; c'est l'école proprement indienne; elle domine à Sarnâth comme à Amrâvatî, à Sânchi comme à Bharhout, et à Bouddha-Gayâ; c'est celle que nous retrouvons (non toutefois sans qu'elle ait subi l'influence de l'autre école) à Ceylan, au Cambodge, et jusqu'à Java. Le gros des autres sculptures a été découvert dans la plaine qui s'étend entre l'Indus, les rivières de Kaboul et de Swat et les montagnes[1]; mais on en trouve dans tout le nord-ouest du Pendjab, jusqu'au Jhélam; on en a trouvé à Kaboul. Nous les désignerons volontiers, avec M. G., par le nom que M. V. Smith[2] a substitué, avec raison, à la désignation inexacte de gréco-bouddhique, celui d'école du Gandhâra; si étroit que semble le territoire qu'elle occupe, on jugera assez de son intérêt quand nous aurons rappelé que l'on a pu y voir « une page nouvelle de l'histoire de l'art grec »[3]; et sa fortune n'a pas été moins grande que celle de l'autre école, puisque ses productions ont servi de prototype à l'art bouddhique de la Chine et du Japon. Peut-être n'est-il pas sans intérêt de remarquer que le pays de Mathourâ, situé sur les confins de ces deux domaines, nous a jus-

1) Cf. la carte dressée par le major H. Cole, *Memorandum on ancient monuments in Yuzufzai*, Simla, 1883. Les principaux noms sont ceux de Jamal-Garhi, Takht-i-Bahai, Shah-Derhi, Nutta, Sanghao, etc.

2) *Journal of the As. Soc. of Bengal*, t. LVIII, 1889, p. 108 sqq.

3) E. Curtius, *Archæolog. Zeitung*, t. XXXIII, Berlin, 1876, p. 91.

tement fourni des monuments appartenant aux deux écoles ou intermédiaires entre elles.

I

L'école indienne, la plus ancienne, se trouve être aussi la mieux connue, du moins dans ce qui en reste, et nous ne nous attarderons pas à la présenter au lecteur. Des trois monuments les plus célèbres, ceux de Sânchi, de Bharhout et d'Amrâvatî, on sait que les deux derniers sont complètement détruits : le Musée de Calcutta, celui de Madras et le British Museum se sont partagé les rares débris qui n'avaient pas encore servi dans les villages voisins à construire des temples à d'autres dieux ou des demeures pour les hommes. Sânchi seul est assez bien conservé : encore intact en 1819, il a été récemment l'objet d'une restauration de la part du gouvernement britannique : on a réparé le dôme éventré, redressé par endroits la massive balustrade, relevé ou consolidé les hautes portes sculptées, dégagé les approches du monument, et les photographies du major Cole nous rendent, dans son ensemble, le curieux aspect du stoûpa bouddhique[1]. C'est, ici, sur les bas-reliefs de ces portes, là, sur les médaillons ou les piliers mêmes des balustrades que se pressent ces figures diverses — dieux ou génies, nâgas ou hommes, animaux réels ou fabuleux — que M. G. analyse une à une. Nous ne le suivrons pas dans le détail de cette étude, d'autant qu'il a dû, le plus souvent, avoir recours aux publications de Fergusson, de Burgess et de Cunningham. Chemin faisant, il relève dans les motifs décoratifs les traces, il faut l'avouer, bien faibles d'une influence grecque et les traits, à peine plus marqués, d'une imitation de l'art persan[2]. Il remarque que les bas-reliefs se distribuent en

1) *Preserv. of nat. mon. of India; great Buddhist tope at Sanchi*, 1885. — Les deux portes ruinées étaient celles du sud et celles de l'ouest (v. Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, pl. XVI-XX).

2) Après tout le signe le plus frappant, le fameux char à quatre chevaux de Bouddha-Gayâ (cf. Râj. Mitra, *Buddha-Gayâ*, pl. L), peut s'expliquer par l'imitation — très adaptée — d'une monnaie ou d'une pierre gravée. Pour les

deux grands groupes, les uns représentant des scènes de procession ou d'adoration aux lieux saints du bouddhisme, les autres des épisodes tirés des vies du Bouddha, surtout de ses vies antérieures. Il examine enfin les lois de leur composition et en signale les curieux rapports avec celles de notre art du moyen âge. C'est la même absence de perspective[1], le même entassement de personnages du à l'ambition naïve de remplir tout l'espace disponible, le même goût pour les détails et les scènes de genre, le même oubli du sujet principal. Avant tout le but est le même : ce que l'on demande à la pierre, c'est de nous conter quelque édifiante histoire; malheureusement la pierre est très difficile à faire parler. Ces bons sculpteurs de Bharhout s'en rendaient bien compte, qui, mettant de côté toute vanité artistique, ont pris la précaution d'écrire lisiblement au-dessus de leurs bas-reliefs ce qu'ils avaient voulu y représenter. Notre reconnaissance leur est acquise : ils nous ont appris à lire ces récits, ou pour mieux dire à déchiffrer ces énigmes de pierre. Grâce à eux, nous savons, par exemple, que les quatre éléphants, qui se pressent en des attitudes variées sur ce médaillon qui n'a pas 0m,60 de diamètre, ne sont en réalité qu'un seul éléphant, celui-là même qui a méchamment écrasé le nid de cette caille que vous voyez deux fois représentée[2]. Dès lors, nous ne nous étonnerons pas davantage de voir sur tel bas-relief de Sânchi, qui représente la seconde partie du Vessantara-jâtaka, le prince reparaître jusqu'à six fois en compagnie de son épouse[3]. Ainsi sur tel

autres motifs (Centaures, dauphins, etc.), ils semblent, comme le dit M. G., ne venir qu'à la suite d'une influence persane, influence qu'il ne faudrait pas davantage exagérer. La marque la plus caractéristique de cette dernière est la représentation fréquente sur les bas-reliefs et l'imitation plus rare, semble-t-il, dans la pratique des fameux chapiteaux de Persépolis.

1) Signalons notamment la figure 23 (cf. Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, pl. XXXI, fig. 2) : des quatre personnages représentés au bas, nous ne savons que l'un est prosterné et les autres debout, que par la façon dont sont figurées les plantes voisines, vues de profil près des personnages debout, vues d'en haut près du personnage couché (cf. G., p. 64).

2) Cunningham, *Bharhut*, pl. XXVI, 5.

3) V. Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, pl. XXIV, 3 (architrave inf. de la porte du nord vue de dos). De même dans le Sâma-Jâtaka (pl. XXXVI, 1),

retable du moyen âge nous voyons se dérouler toute la biographie d'un saint dont la figure revient naturellement à chaque nouvel épisode. Est-ce à dire que ce système ne soit pas susceptible de beauté artistique? On se tromperait de le croire : sur sur l'un des plus beaux panneaux des portes du Baptistère de Florence, Ghiberti, en pleine Renaissance, n'a-t-il pas rassemblé les récits bibliques de la création, de la faute et du châtiment et répété quatre fois Adam, trois fois Eve, trois fois Dieu?

Mais ce serait faire tort à M. G., et du même coup à nos études, que de ne pas signaler l'habile parti qu'il a su tirer du peu de documents qu'il avait à sa disposition. Le Museum für Völkerkunde de Berlin, ainsi que l'Indian Museum de Londres et, à Paris, le Musée des Arts décoratifs, possède un moulage de la porte orientale de Sânchi[1]. Le premier, semble-t-il, M. G. s'est avisé d'étudier les bas-reliefs *en place*, dans l'ordre où ils se présentent sur les architraves ou les piliers : les résultats sont surprenants. Un certain sens de la symétrie nous est révélé chez ces vieux architectes ; les bas-reliefs s'éclairent au voisinage l'un de l'autre; il n'est pas jusqu'aux motifs décoratifs (les paons des Mauryas, par exemple), qui ne prennent dans cet ensemble un sens et une portée qu'on ne leur connaissait

il nous faut reconnaître dans les trois personnages rangés au bord de l'eau, non pas, comme le veut Fergusson, trois archers, mais : 1° le roi tirant de l'arc ; 2° le roi s'apercevant de sa méprise après avoir tiré et abaissant son arc ; 3° le roi qui a laissé tomber son arc et a jeté sur ses épaules son manteau qu'il portait pendant la chasse roulé autour de sa ceinture. A côté de lui vient vers l'étang, portant sa cruche, le jeune ermite que nous voyons encore un peu plus bas dans l'eau, percé de la flèche du roi; sa cruche est restée sur le bord. Derrière nous apercevons les vieux parents d'abord assis à la porte de leurs cabanes respectives, puis debout près du roi et du Deva (reconnaissable au vase qu'il tient à la main) qui semble avoir ressuscité le jeune ascète. Tout autour, les accessoires ordinaires des ermitages, arbres, huttes, étang, lotus, bétail, daims, singes, etc.

1) L'histoire de ces moulages est assez curieuse. Au rapport du major Cole, des négociations auraient été entamees en 1868 par le gouvernement français avec la Begum de Bhopal pour obtenir la cession d'une des portes de Sânchi. Le gouvernement anglais, consulté par la Begum, s'opposa à l'enlèvement d'aucune partie du monument, mais décida de faire prendre des moulages : ceux-ci furent exécutés en 1870.

pas [1]. Nous devons du moins donner un exemple des nouveautés que M. G. nous apporte.

Sur le pilier de gauche de cette même porte de l'est, on a, depuis longtemps, remarqué trois bas-reliefs qui ont ceci de particulier, que, sur tous les trois, les personnages représentés sont des ascètes brahmaniques : l'un nous montre une scène d'inondation, à en juger par ce fait que le pied des arbres plonge dans l'eau; l'autre une scène d'ermitage où un Nâga semble jouer le principal rôle; dans le troisième, enfin, on voit les ascètes fendre du bois et allumer des feux. On ne saurait croire le nombre de spéculations qu'ont soulevées ces sculptures. Dans un livre paru en 1892, le général Maisey ne se fondait-il pas encore sur elles pour établir que le bouddhisme date de l'ère chrétienne et n'est que la réforme d'un culte semi-mithraïque primitif! Dès 1871, cependant, S. Beal avait rapporté les deux derniers bas-reliefs à la légende de la conversion des Kâçyapas : pour le premier, il l'avait abandonné comme inexplicable [2]. En 1873, dans sa seconde édition de *Tree and Serpent Worship*, Fergusson reproduit, mais sans conviction, les identifications de Beal; il insiste sur la difficulté de les justifier dans le détail; le gros embarras surtout était, au milieu de tous ces ascètes, de reconnaître lequel était le Bouddha. Depuis la question n'avait pas été reprise. Des découvertes nouvelles s'étaient cependant produites dans l'intervalle. En 1879, le général Cunningham publiait le Stoûpa de Bharhout : il n'y avait pas trouvé de représentation du Bouddha; c'est un fait bien connu que là-même où une inscription nous avertit que tel dieu, tels rois viennent rendre visite au Maître ou encore qu'il descend du ciel, un trône, un parasol, une roue, un triçoula,

1) Il n'est pas douteux que le travail trop fragmentaire de Fergusson sur Sânchi ne soit à refaire sur ces lignes nouvelles, sans parler des théories qui gâtent cette belle publication et auxquelles le grand archéologue avait d'ailleurs renoncé. A quoi bon, par exemple, réunir (pl. XXXI) deux scènes dont l'une est du pilier droit de la porte occidentale et l'autre du pilier gauche de la porte orientale, sous prétexte que ce sont deux scènes où il y a de l'eau et un bateau? Quant à la publication du général Maisey (*Sânchi and its remains*, London, 1892, avec préface du général Cunningham), il vaut mieux n'en pas parler.

2) S. Beal, *J. R. A. S.*, n. s., V, p. 177 sqq.

l'empreinte des pieds sacrés sur une échelle, c'est tout ce que nous apercevons de lui [1]. Sur la balustrade de Bouddha-Gayâ, Râjendralâl Mitra ne l'avait pas trouvé davantage (1878), et quand le général Cunningham reprit les fouilles il arriva à la même constatation (*Mahâbôdhi*, 1892). Là-dessus, survient M. G., qui nous démontre d'une façon préremptoire que sur ce bas-relief de Sânchi, où l'on pouvait le chercher encore, nous n'avons pas davantage à espérer de le voir. Tout d'abord il prouve, par la place même des sculptures et leur voisinage, l'attribution que S. Beal n'avait fait que suggérer; il fait mieux : à la scène de l'inondation, où Cunningham avait vu (en 1854) le Bouddha porté sur les vagues inconstantes du monde, où Fergusson le voyait encore traversant une rivière, il a rendu pour la première fois sa place dans la légende des Kâçyapas [2]. En même temps il suit l'interprétation jusque dans le dernier détail : il nous montre comment le sujet disparaît noyé sous les épisodes et les personnages accessoires, comment l'artiste, désireux de composer un paysage où rien ne manque, s'oublie à nous montrer des baigneurs, des troupeaux, des singes qui s'ébattent, des canards qui se font les plumes, jusqu'à un alligator! Bref dans ces scènes de la vie du Bouddha tout est représenté, sauf le Bouddha lui-même.

Qu'on nous pardonne d'insister autant sur un fait aussi notoire : encore a-t-il besoin d'être expliqué. A vrai dire, la question est bien moins de justifier l'absence constatée jusqu'ici des images du Bouddha — ce qui, étant données les idées bouddhiques, n'a le droit d'étonner personne — que leur soudaine apparition dans les monuments postérieurs. C'est là le point délicat qui a successivement arrêté l'attention des archéologues, de Fergusson

1) V. Cunningham, *Bharhut* : la visite de Prasenajit (pl. XIII), d'Ajâtaçatrou (pl. XVI), d'Indra (pl. XXVIII), et la descente du Bouddha du ciel des Trente-trois dieux, pl. XVII.

2) V. le récit dans Hiouen Tsang (trad. St. Julien, II, p. 483). Les personnages qui sont dans le bateau sont Kâçyapa et deux de ses disciples. Le Bouddha marche sur l'eau, invisible. La rivière débordée est cette même Nairañjanâ dont les inondations ont depuis ensablé le temple de Mahâbôdhi (v. Cunningham, *Mahâbôdhi*, p. 2, et Târânâtha, trad. Schiefner, p. 71).

comme de Cunningham, de Râjendralâl Mitra comme de M. G. qui convient avec eux que : « tant que la doctrine du Maître était encore pure, on ne pouvait songer à un culte du Bouddha » (p. 67)[1]. Suffit-il, pour résoudre la difficulté, d'invoquer l'évolution naturelle qui d'une pure philosophie a transformé le bouddhisme en une religion populaire? Ce faisant, M. G. nous semble négliger un point capital. Quand à Amrâvatî[2], au milieu des scènes et des symboles ordinaires de l'ancienne sculpture indienne, nous voyons soudain, parfois même au dos de la même pierre, apparaître des représentations du Bouddha, tout le monde est d'accord pour reconnaître, et M. G. le premier, non seulement que le type est étranger à Amrâvatî, mais qu'à n'en pas douter, il y est venu de Gandhâra. C'est donc dans le nord-ouest du Pendjâb que se trouve transporté et circonscrit le problème peut-être le plus curieux de l'archéologie bouddhique : nous l'y suivrons. Il n'est pas niable que ce pays, la route même des invasions et des influences étrangères, n'ait été de tout temps le moins indien de l'Inde. Nous ne prétendons pourtant pas adopter d'emblée les hypothèses hardies de Fergusson et de Cunningham et déclarer avec eux que « les Indiens ont appris des Grecs le culte des images » ou que « la pratique d'adorer des effigies du Bouddha a été inaugurée par la population semi-grecque du Pendjâb ». Mais, à un point de vue plus humble et plus sûr, nous ne nous interdirons pas de rechercher si la transformation des idées bouddhiques, telle que la suppose, en ces lieux, l'avènement d'un tel culte, n'a pas dans l'histoire un nom et des raisons

1) On trouvera l'opinion de Cunningham sur ce point dans le *Stûpa de Bharhut* (p. 107), et *Mahâbôdhi*, p. 52 ; celle de Râj. Mitra dans *Buddha-Gayâ*, p. 129, et celle de Fergusson citée par M. V. Smith (*loc. laud.*, p. 193).

2) V. Fergusson, *loc. laud.*, pl. LXXVIII, 2 et 3, les deux faces de la même pierre. On peut même retrouver à Amrâvati les Kâçyapas, traités comme à Sânchi, au moins pour ce qui est de la première scène (v. pl. LXX : entre les deux médaillons du pilier) : à gauche nous avons la scène du Nâga : le Bouddha est représenté par les pieds symboliques de chaque côté du cou du Nâga ; au milieu, les mêmes ascètes reçoivent l'enseignement d'un trône sur lequel est debout une sorte de court pilier emblématique surmonté du triçoula ; à droite, devenus moines et la tête rasée, ils suivent ce même pilier qui, placé au-dessus des pieds sacrés, semble marcher devant eux

capables de l'expliquer. De notre rapide revue de l'école indienne nous voulons du moins retenir ces données essentielles du problème avant de passer à la partie la plus neuve et la plus intéressante du travail de M. G., l'école du Gandhâra.

II

Un coin de salle au British Museum, à l'Indian Museum deux vitrines et quelques écrans détachés, la belle collection libéralement ouverte du Dr Leitner à Woking, une soixantaine de spécimens à Berlin, d'autres encore à Vienne — au Louvre, nous en avons exactement neuf — voilà tout ce que les musées d'Europe possèdent des sculptures découvertes au pays des Afghans Yousoufzais. La plus grande partie, mal connue par de rares moulages et quelques reproductions très dispersées, est restée à Peshawer et surtout à Lahore et à Calcutta. A part quelques terres cuites et quelques plâtres, tout le reste, semble-t-il, est taillé dans une pierre schisteuse de couleur bleuâtre. Débris de frises portant des motifs d'ornementation ou des scènes à personnages qu'encadrent le plus souvent de minuscules pilastres corinthiens, stèles sculptées en haut relief et plus ou moins chargées de figures, statues assises ou debout, les unes en costume royal, les autres en robe de moine, en tout peut-être un millier de numéros dont nous ne connaissons pas le quart[1], voilà ce que nous sommes convenus d'appeler l'école du Gandhâra.

Les premières découvertes remontent déjà à plus d'un demi-

1) Il était nécessaire de faire cette réserve dès le début. Il faut dire que beaucoup de ces numéros ne sont que des répliques les uns des autres — si tant est que M. G. ait besoin d'être excusé pour avoir tiré un excellent parti des documents qui lui étaient accessibles. — Il n'est pas douteux qu'il n'y ait beaucoup de ces sculptures dispersées dans des mains particulières. La collection du British Museum provient surtout de dons de Fergusson, Cunningham, Mr. Franks, etc. Le plus beau spécimen, à notre avis, de l'Indian Museum lui a été prêté par le général Sir Roberts. Les moulages sont dans l'escalier de l'India Museum et à Woking.

siècle. Dès 1852, le caractère bouddhique de ces sculptures était reconnu[1]; malheureusement la première collection apportée en Europe périt en 1860 dans l'incendie du *Crystal Palace*. Les fouilles du Dr Leitner et du général Cunningham procurèrent de nouveaux documents. En 1876, archéologues hellénisants et indianisants s'en occupent, E. Curtius dans un article de l'*Archæologische Zeitung*, Fergusson dans un chapitre de son *History of Indian Architecture* ; mais le premier ne fait guère qu'en signaler l'intérêt au point de vue de l'histoire de l'art grec; le second, entraîné par ses idées, depuis reconnues fausses, sur l'âge des balustrades d'Amrâvatî, leur attribue une date trop basse. L'*Archæological Survey* apportait d'année en année quelques reproductions et les conjectures du général Cunningham. En 1885, le major Cole publiait trente belles héliogravures. En même temps, quelques photographies du Musée de Lahore parvenaient en Europe. La solution du problème ne pouvait plus bien longtemps tarder.

En février 1890, dans le *Journal asiatique*[2], M. Senart donnait deux nouvelles et intéressantes reproductions et en fixait la date avec toute la certitude qu'il est possible d'atteindre, là où aucune inscription sûrement datée n'est venue fixer nos hésitations. De son côté, M. V. Smith, dans le *Journal of the As. Soc. of Bengal*, arrivait à peu près aux mêmes conclusions, que M. G. accepte à son tour. Disons tout de suite que tout le monde est en somme d'accord sur la date initiale; le général Cunningham lui-même ne tente pas de faire remonter l'origine de l'école du Gandhâra plus haut que le Ier siècle de notre ère : d'autre

1) Par E. C. Bayley, *J. A. S. of Bengal*, XXI, p. 606, bien qu'il prenne l'oûrnâ pour un tilaka.

2) « Notes d'épigraphie indienne », *Journal asiatique*, VIIIe série, t. XV, 1890. M. G., trompé peut-être par le titre, ne semble pas avoir connu cet article important. L'article de M. V. Smith est dans le vol. LVIII du *J. A. S. B.*, I, 1889, p. 108 et sqq. Il faut lire les remarques que ces deux articles ont inspirées à M. Barth dans son dernier *Bulletin des religions de l'Inde* (*Bouddhisme*, 1894) paru dans cette même *Revue*. Nous sommes heureux de pouvoir appuyer de son autorité ce que nous aurons à dire tout à l'heure de l'afflux des artistes occidentaux.

part, comme l'a fait remarquer M. Senart, le fait que nous retrouvons le type des Bouddhas du Gandhâra à Amrâvatì, où ce type est sûrement étranger, nous défend de faire descendre cette origine plus bas que la fin du Ier siècle. C'est ce que confirme encore l'apparition des Bouddhas — en compagnie de bien d'autres divinités, il faut le reconnaître — au revers des médailles de Kanishka[1]. Dès lors, il ne s'agit plus que de s'entendre. Il est clair que tant que le bouddhisme fut assez vivace pour provoquer des fondations pieuses dans la vallée de Kaboul, peut-être jusqu'au VIIIe siècle, comme le veut Fergusson (et pourquoi pas jusqu'à l'invasion musulmane?), aussi longtemps, il y eut, si l'on tient à l'appeler ainsi, une école du Gandhâra. Mais si l'on entend parler uniquement des sculptures où la physionomie occidentale est le plus heureusement marquée, il n'y a aucune contradiction à penser, avec M. Senart, que « la période de grande floraison » de cet art soit antérieure à la seconde moitié du IIe siècle : et tel est assurément le cas pour les deux statues qu'il publie. Enfin, si d'autres sculptures, notamment les stèles surchargées de personnages, supposent une date bien postérieure, nous devons convenir, avec M. V. Smith, que le bouddhisme, que Fa Hien avait encore trouvé florissant dans l'Inde du nord, y était déjà au temps de la visite d'Hiouen Tsang en pleine décadence[2]. Il reste donc à distribuer entre les quatre ou cinq premiers siècles de notre ère le gros des monuments découverts; c'est à quoi personne ne peut songer encore et nous devons, dans l'état actuel de nos connaissances, nous contenter de ces approximations si générales qu'elles échappent à l'objection.

1) V. le catalogue de Gardner, *The coins of the Greek and Scythic kings, etc.* pl. XXVI.

2) Un fait donnerait à penser que toute activité artistique n'était pas morte au VIe siècle : Fa Hien affirme (trad. Legge, p. 39) que l'on n'a pu prendre aucune copie de l'ombre laissée par le Bouddha à Nagarahara : or parmi les sept statues du Bouddha rapportées par Hiouen Tsang selon son biographe (v. trad. St. Julien, I, p 293), figure justement une copie de cette ombre qui représente le Bouddha foulant aux pieds un dragon. Ce nouveau modèle de statue aurait donc été créé dans l'intervalle des deux voyages, c'est-à-dire au plus tôt à la fin du Ve siècle.

M. Senart s'était surtout occupé de la question de chronologie ; M. V. Smith aborde également le problème archéologique. Il a le mérite d'attirer l'attention sur le fait que nous n'avons plus affaire, à pareille date, à l'influence d'un art purement grec (comme le supposait la dénomination de gréco-bouddhique), mais bien à celle de l'art gréco-romain. Reprenant même à ce propos une suggestion de Fergusson sur les rapports de l'art bouddhique et de l'art des catacombes, il suit, planche à planche, dans les recueils respectifs du major Cole et de Roller d'intéressantes comparaisons entre telle stèle de Gandhâra et telle dalle de sarcophage chrétien : mais il ne tire de ces réels rapprochements aucune des conclusions que l'on était en droit d'attendre sur l'histoire de l'art antique [1]. Dans ses essais d'interprétation il est encore moins heureux : il voit bien les défauts des identifications proposées, mais il n'en a pas de meilleures à suggérer. En réalité, son étude, la plus développée qui eût été encore consacrée à ces sculptures, est, à notre avis, gâtée par le fait qu'elle n'est qu'un chapitre disproportionné d'un article consacré à soutenir la thèse de l'influence occidentale sur l'Inde ancienne. Son parti-pris de ne voir dans cet art que le côté classique devait le faire échouer là où il était réservé à M. G. de réussir, examinons par quelle méthode.

Parmi les monuments du Gandhâra actuellement exhumés, on connaît plusieurs groupes représentant une jeune femme enlevée par un oiseau de proie : on crut y voir aussitôt une réplique du fameux Ganymède de Léocharès et l'on se déclara en présence d'un Ganymède hindou : seulement il avait changé de sexe en route. L'insuffisance d'une pareille explication n'échappa pas au général Cunningham : il reconnut, et c'était un premier pas de fait, que la prétendue réplique ne pouvait être qu'une adaptation et il conjectura que le Ganymède n'était autre que Mâyâ, la mère du Bouddha, enlevée au ciel. L'hypothèse était ingénieuse ; malheureusement aucun texte ne la supportait et la pierre elle-même

1) Roller, *Les catacombes de Rome*, 2 vol. in-fol. Paris. — M. Smith dérive à propos de l'influence du christianisme sur le bouddhisme et ne poursuit pas.

protestait contre elle : M. Smith, tout en l'acceptant, signalait l'air de contrainte et de douleur de la pose qu'il prenait pour un défaut et qui n'est qu'une objection (*loc. laud.*, p. 135). Nous pouvons ajouter qu'au British Museum, le même oiseau de proie n'enlève pas moins de deux personnages à la fois, tandis qu'un troisième est renversé à terre et qu'un quatrième à gauche, debout et le bouclier au bras, semble lutter [1]. L'hypothèse de Mâyâ tombe donc aussi bien que celle de Ganymède. L'identification directe par la forme classique ne peut se soutenir, l'attribution au bouddhisme d'une idée occidentale n'a pas été plus heureuse : ne serait-ce pas qu'il faut chercher, sous cette forme imitée de l'art grec, quelque légende purement indienne? Et qui ne reconnaît alors dans ce groupe une illustration à la Brihat-Kathâ et la mise en scène de la vieille inimitié de Garouda et des serpents à laquelle le dévoûment de Jîmoûtavâhana donne une saveur si bouddhique ? Il ne s'agit plus que de trouver dans un monument bien conservé un témoignage péremptoire, et voici que M. G. nous l'apporte, le reproduisant (fig. 34) d'après une planche du major Cole : le soi-disant aigle de Zeus a la coiffure et les boucles d'oreille que la légende hindoue prête à Garouda, et de la nuque de la jeune femme monte la tête de serpent, symbolique de sa race, qui sous le bec de Garouda se replie encore pour mordre. Le nom définitif du groupe sur les catalogues sera donc : Garouda enlevant une Nâgî, adaptation du groupe de Ganymède à l'aigle de Léocharès.

On voit se dessiner le principe à suivre dans l'interprétation de ces bas-reliefs du Gandhâra : il s'agit de trouver sous la forme classique le motif bouddhique. En veut-on un autre exemple? Dans presque toutes les scènes de la vie dernière du Maître, et elles sont nombreuses, on remarque derrière le héros principal ou dans un coin de la composition un personnage diversement traité mais toujours reconnaissable à ce qu'il porte à la main un objet assez étrange, comme une sorte de pilon élargi aux deux extré-

1) La tête de l'oiseau est détruite et aussi un cinquième personnage qui était debout à droite. Des quatre personnages qui restent, deux au moins sont féminins, celui qui est dans la serre gauche de l'oiseau et celui qui est renversé à terre.

mités[1]; la physionomie respire toujours la méchanceté et l'ironie : qui est-il? L'interprétation purement classique était forcément proscrite ici par le fait que le personnage figure dans des scènes tirées de la vie du Bouddha : on ne pouvait nous parler ni de Silène, ni de Pan, ni d'Éros, bien que tous ces types divers soient reconnaissables dans les différentes représentations de notre personnage. On se rabattit donc sur l'interprétation pour ainsi dire « occidentale », et le souvenir de Judas fit appeler cette figure malicieuse ou cruelle du nom du disciple infidèle, Devadatta. L'hypothèse était plausible, sauf pour quelques petites difficultés. Comment expliquer, par exemple, que ce moine dont nous connaissons par les légendes la rigidité affectée fût presque toujours représenté demi-nu? Comment encore expliquer cette variété de types et le fait qu'il a parfois au côté une épée, ou autour du front la royale bandelette, et toujours à la main cet objet où M. V. Smith avait déjà reconnu un foudre, un *vajra* ? Comment, remarque-t-il encore, peut-on appeler Devadatta un personnage qui figure dans la scène du Nirvâna (v. G., fig. 37, d'après Cole, pl. XXXII), alors que nous savons que le perfide cousin du Bouddha avait déjà depuis longtemps porté la peine de ses crimes? A quoi M. G. ajoute qu'il ne pourrait davantage figurer dans le premier sermon de Benarès, alors que les Çâkyas n'ont pas encore été convertis. Disons enfin que nous croyons le reconnaître à droite du Bouddha mythique Dîpankara sur un des bas-reliefs du British Museum[2]. Restait à tenter une interprétation vraiment indigène ; et ici encore cette méthode a réussi à M. G. ; ce personnage, à l'air malicieux et cruel, qui porte à la main un foudre, symbole

1) V. G., fig. 28 et 30. Il tient cet objet (une façon de vajra) tantôt par le milieu, tantôt, assez maladroitement, debout sur l'une de ses mains, comme si l'artiste, tout en n'osant se dispenser de reproduire cet accessoire, ne savait plus bien à quoi il avait affaire. Il est à remarquer que cette maladresse semble surtout fréquente dans le type d'Éros.

2) Il s'agit de l'épisode souvent représenté de Gotama Bouddha dans une de ses existences passées, faisant de ses cheveux un tapis sous les pas de Dîpankara (Vitr. 63). A droite de ce dernier, le personnage bizarrement contourné, vu de dos et de profil, la main gauche sur la garde de son épée, semble être Mâra.

de sa divinité[1], qui suit pas à pas le Maître d'un bout à l'autre de sa carrière de Bouddha, s'attachant à ses pas comme une ombre, et que nous voyons seul exultant de joie au milieu des assistants en larmes dans la scène du Nirvâna, qui donc peut-il être? Et à qui le demander sinon aux bouddhistes pour l'édification de qui il fut jadis sculpté? C'est Mâra le malin, répondent aussitôt leurs textes. Et ce Mâra, les artistes du Gandhâra l'ont représenté sous son double aspect de démon et de Dieu de la volupté, en lui attribuant tantôt le nez camus, les yeux torves et la barbe inculte d'un Satyre ou d'un Silène, tantôt les traits malins d'Éros[2].

Ces exemples suffisent pour fonder notre méthode d'interprétation et établir le caractère foncièrement bouddhique de l'art du Gandhâra sous l'aspect grec de la forme. Ajoutons encore — et nous nous étonnons que M. G. ne l'ait pas fait ressortir — que cette combinaison des formes grecques et des idées bouddhiques n'a pas été, au moins originairement, l'œuvre d'une main indienne. Ce n'est que dans une tête classique que les idées indiennes pouvaient revêtir les formes familières à l'imagination classique : les Hindous ont pu adopter d'enthousiasme cette réalisation de leurs idées par des moyens d'art infiniment plus

1) Cf. les dieux du ciel de la concupiscence sur le bas-relief de Sânchi, face de la porte orientale, pilier de droite (v. G., fig. 1 et Ferg., pl. XVI). Il faut dire que la forme est légèrement différente, les pointes manquant au foudre de Mâra. Nous ne prétendons pas résoudre la question de l'origine du vajra. On le trouve aux mains de Zeus et d'Athéné sur les monnaies indo-grecques et celles mêmes d'Azès (v. Gardner, pl. V-XVIII, *passim*) ; on le trouve encore à Sânchi sur la porte occidentale entre les mains de Çakra (dans les deux bas-reliefs du Vessantara-Jâtaka, Ferg., pl. XXIV, 3) ; on le retrouve enfin à Amrâvatî (cette fois, avec ses pointes), dans les mains de Mâra (v. G., fig. 58, d'après Ferg., pl. LIX). Au Gandhâra même, il n'est pas particulier à Mâra et nous le voyons encore, par exemple, aux mains du « deus ex machinâ » (Çakra?) dans la scène finale du Sâma-Jâtaka.

2) Cf. la représentation de Mâra sous les traits de Kâma, dans les fresques des caves d'Ajantâ (G., fig. 31, d'après Râj. Mitra, *Buddha-Gayâ*, pl. II, ou Dr Lebon, *Mon. de l'Inde*, fig. 16). Signalons au Louvre un Mâra barbu d'une très belle facture et dont le type se rapprocherait davantage de celui d'Héraclès. — Est-il besoin de remarquer que dans la pénurie actuelle de documents nous ne pouvons aborder la question de la peinture, ni même des terres cuites?

perfectionnés que les leurs, à coup sûr ils ne l'ont pas créées[1] : c'est ce que les seuls exemples que nous avons cités rendaient déjà vraisemblable, c'est ce qu'un coup d'œil jeté sur l'ensemble des monuments du Gandhâra suffit à prouver. Tout d'abord comment des artistes indiens auraient-ils emprunté ainsi en masse tout cet assortiment de formes classiques? Ou seraient-ils allés les chercher ? Dira-t-on, et non sans quelque vraisemblance, que nombre d'objets d'art grecs avaient été importés au Gandhâra ? Ceci n'explique encore rien ; car admettons pour un moment que cette importation ait pu mettre à la disposition d'artistes indiens tous ces types divins, tous ces motifs d'ornementation, ces génies ailés, ces boucs dans des vignes, ces acanthes, ces Tritons, ces guirlandes (pour ne parler que de ce que nous avons vu au British Museum), d'où leur serait venue en même temps cette habileté à les traiter ? Où auraient-ils pris ce haut relief, ce sens des draperies et du geste, cette ordonnance harmonieuse de la composition autour du personnage principal, toute cette supériorité technique et artistique qui se révèle tout d'un coup? Car enfin qui sont proprement dans la première moitié du Ier siècle de notre ère les artistes indiens? A cette question il n'y a qu'une réponse possible : ce sont ceux qui, selon toute vraisemblance, viennent de sculpter les portes du stoûpa de Sânchi. Comment donc ces artistes auraient-ils ainsi soudainement tout appris et tout oublié? Considérez que le fond de deux écoles est le même, que ce sont toujours les légendes boudhiques qui en font les frais, que nombre de sujets, surtout dans la partie qui va de la première existence du Maître dont on ait conservé le souvenir

1) Cela pourrait presque s'affirmer *a priori* : on emprunte des idées, non des images; le seul processus naturel est que l'esprit revête des idées étrangères d'une forme qui lui est familière ; mais comment donnerait-il à ses idées une forme créée par d'autres imaginations pour d'autres idées ? Demandez à un artiste chinois de vous illustrer un livre chrétien, il l'illustrera à la chinoise : rien n'est plus curieux que de voir, par exemple, ce que sont devenues sous le pinceau des Chinois les pieuses allégories du *Pilgrim's progress*. Jamais le même artiste n'illustrera des idées chinoises à l'européenne : il serait absurde de le lui demander et non moins de dire que des Indiens ont pu prendre l'initiative d'illustrer des idées bouddhiques à la grecque.

jusqu'à l'obtention de la Bôdhi, sont communs aux deux écoles : or, pas un épisode n'est compris ni traité de la même façon. Vous n'avez qu'à comparer par exemple au British Museum, au-dessous du moulage du bas-relief de Sânchi représentant le Sâma-Jâtaka, dans la vitrine, le même épisode représenté à Jamal-Garhi : au lieu du panneau de pierre où s'entassent côte à côte toutes les scènes, vous avez à présent une longue frise où elles se déroulent une à une, et avec quels raffinements d'art[1] ! Le contraste ne se marque pas moins dans le choix des moments à représenter : le thème à traiter est par exemple la dernière venue du Bouddha en ce monde : que fait l'artiste indien ? Il tourne la difficulté en choisissant le moment de la légende où Mâyâ voit en rêve le Bouddha descendre en son sein sous la forme, familière à l'artiste, d'un éléphant. Voyez au contraire avec quelle hardiesse l'artiste du Gandhâra aborde directement le sujet et montre l'enfant-Bouddha sortant par la hanche droite de sa mère, sous l'arbre du jardin Loumbinî[2]. D'où serait soudainement

1) Les différentes scènes, sauf les deux premières, sont ici séparées par un arbre au lieu d'un petit pilastre corinthien : 1° le jeune homme puise de l'eau à la fontaine au milieu des daims quand la flèche le frappe; 2° il est tombe à la renverse; un cerf effrayé le regarde, une des pattes de devant en l'air; 3° le roi s'est aperçu de son erreur et songe, à côté du cadavre, le coude gauche dans sa main droite et le menton sur l'autre main; 4° sa résolution est prise, il va vers les vieux parents aveugles; 5° il leur apporte le vase plein d'eau; 6° il leur a dit la nouvelle et les mène vers le cadavre de leur fils; le jeu des aveugles est admirablement rendu; 7° le roi seul, avec son porteur de parasol (l'artiste a-t-il renoncé à exprimer la douleur des vieux parents ou a-t-il craint de faire double emploi avec la scène finale?); 8° scène de résurrection : la mère soutient la tête du jeune ascète, le père au deuxième plan soutient le bras gauche; à ses pieds le roi est debout, les mains jointes, ce pendant qu'une divinité, sans doute Çakra, le foudre dans la main gauche, descend du ciel et, par un curieux geste baptismal, semble verser le contenu de son vase d'ambroisie sur la tête du jeune homme qui paraît déjà se soulever. Le tout est une frise minuscule d'environ 15 centimètres de hauteur et se déroulant le long des contremarches d'un escalier.

2) A Bharhout et à Sânchi nous n'avons ainsi que des « Conceptions »; au Gandhâra nous n'aurions que des « Nativités » ? Il est assurément curieux de retrouver à Amrâvati, où les deux scènes existent côte à côte, la « Conception » sans éléphant, et la « Nativité » sans enfant-Bouddha (v. escalier du British Museum, frag. n° 44. Cf. pour cette dernière scène l'un des compar-

venue à un artiste indien une pareille audace? Et que dire si nous comparons la façon de traiter la vie du Maître après la Bôdhi : au lieu de ces scènes de la vie de Bouddha sans Bouddha, dont nous parlions tout à l'heure, voici maintenant toute cette riche série de scènes de prédication, de miracles (notamment celui de l'éléphant furieux), et enfin de Nirvâna — toutes ces scènes qui devaient faire une si belle fortune et que nous retrouvons reproduites jusqu'au Japon — et partout, dans toutes les poses, debout, assis ou couché, méditant, bénissant ou enseignant, mais toujours drapé à l'antique dans sa robe de moine et la tête nimbée, voici apparaître pour la première fois l'image même du Bouddha.

Cela suffit pour fare sentir l'abîme qu'il y a entre l'ancienne école indienne et l'école du Gandhâra. Est-ce à dire à présent qu'il faille attribuer à l'école indigène de la vallée de Kaboul toutes ces créations nouvelles, sous l'impulsion de quelques modèles importés? Si nombreuses qu'aient pu être dans ces régions les colonies d'Alexandre, si « demi-grecque » que, selon le général Cunningham, ait été la population, pouvons-nous croire à une aussi merveilleuse assimilation de l'art classique sur la simple vue de quelques objets d'art? Ce serait admettre un miracle infiniment plus grand que celui de la vieille école de sculpture pisane sortant tout entière de l'imitation des modèles du passé; car on n'a pas ici de passé à nous montrer et il ne peut être question d'une Renaissance[1]. Il faut, croyons-nous, à l'origine de tous

timents du fragment n° 23). On voit à combien d'époques différentes appartiennent les débris d'Amrâvatî réunis dans l'escalier du British Museum. On peut y reconnaître par ordre : 1° des bas-reliefs représentant le vase d'amrita (n° 54) ou les pieds sacrés (43 et 57) comme à Bharhout; 2° des scènes de Jâtakas (v. par exemple le Vessantara-Jâtaka, n° 35) analogues à celles de Sânchi ; 3° les bas-reliefs de la Conception et de la Nativité, qui semblent intermédiaires entre les deux écoles ; 4° des représentations du Bouddha (v. n° 11, cf. G. fig. 58 et le Bouddha à l'éléphant, n° 90), analogues à celles du Gandhâra; 5° de petites frises encore postérieures où l'image du Bouddha est ravalée au rôle de motif décoratif (v. n° 88, la file de Bouddhas le long de laquelle court une écharpe); 6° deux Bôdhisattvas d'une époque encore plus basse (n° 59, Avalokiteçvara; n° 91, féminin, probablement Coundâ), analogues à ceux que nous ont fait connaître les fouilles de Bouddha-Gayâ.

1) Il se peut toutefois que l'art classique ait trouvé au Gandhâra un terrain

ces motifs, qui de là devaient se répandre dans toute l'Asie, voir plus qu'un modèle grec, la main même d'un artiste occidental. Quoi qu'on pense dès à présent de cette probabilité, à qui tout ce que nous avons encore à voir ajoutera de nouvelles forces, il n'en reste pas moins acquis que nous pouvons définir l'art du Gandhâra la combinaison, réalisée au moins pour la première fois par une main rompue à tous les secrets de l'art grec, d'une forme classique et d'un fond bouddhique.

III

C'est cette même méthode qu'il s'agit à présent d'appliquer aux nombreuses statues en haut-relief, ou même — miracle nouveau [1] — complètement détachées que nous a léguées le Gandhâra. Hâtons-nous de dire que pour un grand nombre d'entre elles toute discussion était impossible : ce personnage, debout ou assis, dans la pose de la méditation, de l'enseignement ou de la charité, vêtu d'une robe monastique, sans ornements d'aucune sorte, aux yeux mi-clos, au calme visage, ce ne peut être que le Bouddha; si l'on pouvait encore hésiter, la protubérance du crâne (oushnîsha), le signe entre les sourcils (oûrnâ), à défaut de la comparaison avec les bas-reliefs, suffiraient à lever les derniers doutes. Pour la première fois, autant que nous sachions, la sculpture bouddhique cesse d'être exclusivement décorative et devient son but à elle-même; pour la première fois nous trou-

favorablement préparé : on s'expliquerait mieux ainsi sa grande floraison et surtout sa longue persistance dans ces régions.

1) L'ancienne sculpture indienne ne connaît pas de statues détachées (sauf naturellement celles qui remplissent les jours des portes de Sânchi et qui avaient à être sculptées des deux côtés); on sait combien l'école indienne postérieure en compte peu qui ne soient pas adossées à un mur ou à une stèle. La raison en est dans leur conception de la sculpture comme un art purement décoratif; le plus souvent ils sculptaient la pierre en place; on dessinait d'abord les contours sur la pierre, puis on les creusait legèrement; enfin pour obtenir le relief on abattait largement la pierre tout autour — d'où sans doute l'origine de la niche. — On peut suivre tout ce travail en train sur une des planches de M. Fournereau, prise à Angkor-vat (*Les ruines khmères*, Paris, 1890, pl. XLII).

vons l'idéal du bouddhisme réalisé dans la statue du Bouddha, et l'image du Maître hérétiquement offerte à l'adoration des fidèles. Que d'ailleurs les plis harmonieux des draperies, le traitement gracieux des cheveux, le nimbe[1], la beauté paisible des traits où M. G. reconnaît avec raison une modification du type d'Apollon (seulement l'ovale du visage est plus arrondi et les oreilles ont gardé leur lobe allongé, à l'indienne, par l'usage ancien des joyaux), que tout dans la conception comme dans l'exécution décèle un artiste étranger, un artiste d'Occident, c'est ce dont il ne nous semble pas possible de douter, au moins pour les plus belles d'entre ces statues. Quelques-unes respirent véritablement, dans leur calme beauté, une sérénité indicible, et pour un moment, dans l'histoire de la statuaire bouddhique, l'intérêt d'art éclipse la curiosité archéologique et passe au premier plan.

Malheureusement l'art bouddhique ne se soutient pas longtemps à ces hauteurs. A côté de ces Bouddhas d'une allure si idéaliste, M. Grünwedel nous montre une série d'autres dont il schématise ainsi excellemment les caractères (p. 138) : protubérance du crâne très fortement marquée, cheveux courts et crépus, toutes les boucles tournées à droite, robe presque collante, épaule droite toujours découverte. On a déjà reconnu le type des Bouddhas du Bengale, des Bouddhas modernes de Birmanie, de Siam ou de Ceylan : dans la sculpture du Gandhâra même se montrent quelques spécimens analogues; on les trouve, il est vrai, adossés à ces stèles surchargées de personnages dont nous aurons à parler tout à l'heure, et il n'est pas douteux, comme le reconnaît M. G., que nous n'ayons ici affaire à des reliefs d'une époque assez tardive. Toutefois M. G. voudrait voir dans ce type « le type hindou primitif ». L'hypothèse est, croyons-nous, insoutenable.

Que M. G. nous pardonne la vivacité de cette affirmation; mais nous croyons la question d'importance à cause des conséquences qu'elle entraîne. Sans doute il prend bien soin (p. 122, 123, 138) de ne donner son opinion, que comme une simple hypo-

1) Sur l'origine grecque du nimbe voir les observations de M. Senart, *loc. laud.*

thèse, (et de fait il serait fort embarrassé d'apporter aucun monument à l'appui) : il n'en reste pas moins que l'hypothèse est non seulement inutile et à ce titre il eût mieux valu l'économiser dans un sujet qui en comporte déjà tant, mais encore qu'elle est de nature à refaire l'obscurité sur cet art bouddhique que M. G. a tant contribué à éclaircir. Comment, s'il faut le répéter encore, nulle part dans les monuments de l'ancienne école indienne nous n'avons vu l'image du Bouddha apparaître, sauf à Amrâvatî, où tout le monde est d'accord pour reconnaître qu'elle y est venue du Gandhâra; M. G. sait tout cela mieux que personne, et il va imaginer de gaîté de cœur l'existence d'un « ancien type hindou hypothétique » que personne n'a vu et que nul ne connaît. Il écrit (p. 122) : « Dans les anciens monuments d'Inde, à Bharâhat, à Gayâ, à Sântschî, aucune représentation du Bouddha n'apparaît, comme nous l'avons déjà dit, dans les bas-reliefs. Quand ce type du Bouddha a fait son apparition, nous ne savons. Cependant il semble qu'il existât un ancien type indien. » Et quand il veut nous montrer ce type ancien, il est obligé d'avoir recours à un ex-voto d'argile de Bouddha-Gayâ[1], qu'il est trop bon archéologue pour ne pas donner lui-même comment étant du VIe ou VIIe siècle de notre ère ! Peut-il s'étonner qu'un pareil document ne suffise pas à nous convaincre?

Quelles raisons si graves, on se le demande, ont pu décider M. G. à inventer contre tous les faits connus cette hypothèse? Les voici, croyons-nous, dans toute leur vigueur : tout d'abord il a été vivement frappé du contraste qui existe entre le type du Gandhâra au Ier siècle et le type hindou tel que nous en *connaissons* l'existence à partir du VIe; en second lieu, il a cru voir dans les statues du Gandhâra un remaniement à la grecque de ce même type hindou tel qu'il en *suppose* l'existence au Ier siècle. C'est là, croyons-nous, tout le nœud de la question et l'origine de cette malheureuse hypothèse. Sur le premier point M. G. a évidemment raison : là il s'appuie sur des documents sûrs et il

1) V. G., fig. 47. On trouvera (pl. XXIV du livre du général Cunningham, *Mahâbôdhi*, 1892), quelques reproductions de sceaux du même genre; on peut en voir quelques specimens dans l'une des vitrines du British Museum.

suffit de jeter les yeux sur les nos 47 et 48 de ses illustrations pour se rendre compte du contraste entre les deux types. Sur le second point il a non moins tort : car il explique un monument du Ier siècle par un monument du VIe, sans que rien puisse lui donner la moindre raison de croire que le type du VIe siècle existait déjà au Ier. Nous conviendrons volontiers avec lui que la figure 47 avec la raideur de son attitude et l'uniformité conventionnelle de ses boucles a l'air plus archaïque que la figure 48 avec ses souples draperies et ses cheveux gracieusement ondés et relevés en chignon : si même nous étions en Grèce elle serait effectivement plus archaïque, mais nous sommes dans l'Inde et ici les termes demandent à être renversés : la plus brillante période de cet art importé doit se placer à l'origine et ce qui était en Grèce le début de développement n'est ici que le terme d'une décadence. L'âge respectif des monuments l'indique assez. S'il faut les faire sortir l'un de l'autre, c'est évidemment le monument postérieur qu'il faut dériver du monument antérieur. La tâche est, croyons-nous, facile.

Plus fidèles que M. G. à sa méthode même, nous continuerons à voir dans les statues du Gandhâra, comme tout à l'heure dans les bas-reliefs, la combinaison d'une forme classique et d'une idée bouddhique, l'œuvre d'une main occidentale travaillant sur un texte indien ; c'est là ce qui en fait l'originalité, qui fait que ce n'est ni une œuvre classique, car l'esprit grec en est absent, ni une œuvre proprement indienne, car la forme est toute différente. Dans le cas particulier qui nous occupe, par exemple dans ce beau Bouddha de Takht-î-Bahâî que publie M. G. (fig. 48), quels sont les deux facteurs ? D'une part, nous sommes prêts à reconnaître avec lui le type d'Apollon de l'époque alexandrine ; et d'autre part il y a, non pas, comme le veut M. G., un ancien type hindou, — car encore une fois, la sculpture du Gandhâra n'a originairement rien de commun avec les formes ni les procédés de la sculpture indienne, et, on ne saurait trop le répéter, jamais et nulle part nous n'avons rencontré un tel type, — mais bien l'idéal bouddhique tel qu'il s'incarnait dans la personne du Maître, plus précisément encore tel qu'il était décrit dans les

listes des trente-deux signes principaux de sa beauté et de sa mission, listes dont personne ne songera à contester à ce moment l'existence. Pour notre explication, nous n'en demandons pas davantage : ce type d'Apollon que l'artiste, étranger ou non, a, si l'on nous passe l'expression, dans la main, il le modifiera au gré de ses patrons bouddhistes, selon les exigences des textes telles que chacun autour de lui est en état de les formuler; il lui donnera une robe de moine, un oushnîsha, une oûrnâ, seuls traits vraiment caractéristiques de la Bôdhi; il lui allongera même le lobe des oreilles à l'indienne, arrondira l'ovale du visage, lui clora à demi les yeux : ce ne sera plus Apollon, ce sera le Bouddha; mais là où l'éducation artistique du sculpteur prendra sa revanche, c'est dans la ligne du profil, dans le jeu des draperies, dans le traitement des cheveux : c'est le Bouddha, mais son profil est grec, mais son costume de moine est drapé à l'antique, mais son oushnîsha est en réalité un crôbylos ! Et ce qui appartient plus encore à l'artiste, autant que nous pouvons savoir, c'est l'audace même et le pouvoir que ce familier des dieux antiques a d'aborder un pareil sujet. Le premier qui réalisa ainsi en pierre l'image du Bouddha, non plus avant la Bôdhi et sous les traits du prince Siddhârtha, mais dans la plénitude de l'illumination, au fort de la mission qu'il s'était donnée, se doutait-il de la profonde transformation que cette innovation supposait dans les idées bouddhiques et du prodigieux succès qu'elle devait avoir? Et dès lors que M. G. ne nous dise pas qu'il ignore quand ces images ont fait leur apparition, car nous n'avons qu'à lui emprunter la date approximative. Il fixe, non sans vraisemblance, l'époque des balustrades d'Amrâvatî entre 100 et 250 de notre ère; or, comme nous y voyons apparaître le type de Bouddha du nord-ouest, ces balustrades nous fournissent, aussi que l'avait fait remarquer M. Senart, le *terminus ad quem* ; le *terminus a quo* nous est d'autre part donné par les portes de Sânchi où le Bouddha ne figure pas encore; et comme M. G. en place la construction entre 19 et 37 après J.-C., il reste — d'accord avec le témoignage numismatique — que les premières statues du Bouddha datent du milieu du Ier siècle de notre ère.

Voilà donc le type du Gandhâra créé ; mais ces artistes classiques, dont nous avons cru reconnaître l'intervention à l'origine, ne devaient pas être très nombreux : à coup sûr, ils n'étaient pas immortels, en dépit des légendes. Leur art tomba tôt ou tard aux mains des élèves qu'ils avaient pu former. Tout d'abord se fait jour une curieuse tendance réaliste qui va jusqu'à orner d'une moustache la lèvre de certains Bouddhas, sans toutefois en modifier profondément le type. Mais bientôt, comme le fait si bien remarquer M. G., les traits se figent pour ainsi dire, et portent plus fortement marquée l'empreinte hindoue, le sourire flottant se stéréotype, les cheveux se schématisent (v. fig. 51) : « un pas de plus, dit-il (p. 127), et nous avons la tête du Bouddha de la figure 42 » — ce même type où il veut quelques pages plus bas reconnaître comme une récurrence du « type primitif hypothétique » et qui n'est qu'une transformation entre des mains moins habiles, mais plus orthodoxes, du type du Gandhâra. Ce « pas de plus », c'est, concession nouvelle à la liste des trente-deux signes, l'apparition de ces cheveux courts, crépus et bouclant tous à droite qui ont tant exercé l'imagination des premiers interprètes du bouddhisme. Du même coup apparaît pour la première fois ce que notre goût occidental appelle la difformité de l'oushnîsha, cette difformité que, selon M. G. (p. 125), l'artiste classique aurait essayé de sauver en la dissimulant sous un crôbylos : nous voyons au contraire que c'est l'artiste grec qui en est responsable, ou plutôt la maladresse du continuateur indien qui a conservé la proéminence déjà traditionnelle du chignon grec en même temps qu'il donnait des cheveux courts à la statue[1]. Ajoutez à présent une robe plus ajustée — autant dire

1) Nous ne voyons pas d'autre façon d'expliquer la forme, à nos yeux si bizarre, qu'affecte cette protubérance du crâne. Car même en admettant l'existence du « type primitif indien hypothétique », comment M. G. pourrait-il expliquer que les créateurs supposés de ce type aient justement donné à l'oushnîsha une place, une forme et une dimension telles qu'il pût être naturellement dissimulé sous un crôbylos ? — La preuve en est que quand l'oushnîsha a pris, sur telle miniature bengalie du XIe siècle, une forme vraiment indigène, il se présente sous l'aspect d'un appendice pointu (et non arrondi) placé tout à fait en arrière du crâne (et non au sommet). V. Ms. Add. 1864, Cambridge.

des draperies moins savantes — et laissant, selon la coutume indienne dans les occasions solennelles, l'épaule droite à découvert, et vous êtes tout naturellement conduit, sans avoir besoin d'aucune hypothèse, au type indien de la figure 42, c'est-à-dire des Bouddhas postérieurs (il ne faut pas l'oublier) du Gandhâra[1].

Mais le culte des images du Bouddha n'était pas resté limité à ce pays : il semble, au contraire, avoir rencontré dans toute l'Inde un succès extraordinaire. Il faut tout d'abord faire une place à part à Amrâvatî, où nous retrouvons le type original du nord-ouest presque semblable à lui-même et comme exécuté par les mêmes mains : ce n'est pas en vain que les témoignages chinois[2] nous disent qu'on y revoyait la splendeur des palais de la Bactriane. Pendant ce temps, dans la vallée du Gange, nous pouvons suivre le type d'étape en étape et à mesure nous le voyons devenir plus orthodoxe et plus hindou. Déjà à Mathourâ les cheveux sont crépus et la robe plus ajustée, bien que tout souci des draperies n'ait pas encore disparu[3]. Des fameuses images de Kauçambî et du Jétavana à Çrâvastî nous ne connaissons malheureusement aucune reproduction certaine[4] : nous savons seulement qu'on racontait d'elles la même légende (car les légendes qui pendant les premiers siècles avaient expliqué comment l'on n'avait pu prendre aucun portrait du Bouddha s'empressent maintenant de garantir l'ancienneté et l'authenticité de ces images)[5] qu'elles étaient en bois de santal

1) Cf. la pl. du Dr Lebon, *Monuments de l'Inde*, f. 2 (provenant du Musée de Lahore), sur laquelle nous aurons à revenir. La figure centrale est identique à celle de G., fig. 42, sauf que les cheveux sont encore restés classiques.

2) Vie de Hiouen Tsang (trad. St. Julien, I, p. 188).

3) Cf. les observations de M. G. sur l'origine occidentale des Bouddhas de Mathourâ (p. 133) et la fig. 3 (Musée de Mathourâ) du Dr Lebon, *Monuments de l'Inde*.

4) V. Cunningham, *Arch. Surv. of India*, I, p. 308 et 339; cf. IX, p. 85. La statue, d'environ 2m,30, trouvée par lui à l'emplacement supposé du Jétavana est debout et très analogue à celles de Mathourâ, d'après la description qu'il en donne.

5) Déjà la légende du *Divyâvadana* (rapporté par M. G., p. 68) admet qu'on avait pu obtenir une silhouette dn Bouddha : l'artiste du roi Bimbisâra n'avait pu mieux faire (c'est ainsi que dans la légende chrétienne l' « eximius pictor »

et qu'elles avaient servi de prototypes à beaucoup d'autres. M. G. croit en voir une réplique dans une statuette chinoise de bois laqué (v. fig. 60) et il fait remarquer, dans les plis bizarrement schématisés du vêtement, les vestiges certains d'une origine occidentale[1]. Et ainsi pas à pas nous nous acheminons jusqu'à l'image la plus hindoue et la plus orthodoxe de toutes, avec son vêtement collé au corps et son épaule droite nue, l'image du Vajrâsana dans le temple de Mahâbôdhi, en plein Bengale. Nous n'avons pas retrouvé la fameuse statue, ou du moins aucune qui réponde aux dimensions données par Hiouen Tsang : sans doute les envahisseurs mahométans auront trouvé là une trop belle occasion de déployer leur zèle pieux d'iconoclastes : mais nous en avons des descriptions, nous en connaissons des représentations dans les miniatures des manuscrits ou sur les sceaux d'argile et nombre de répliques de pierre nous en rendent au moins

envoyé par Agbar, roi d'Édesse, ne peut réussir à faire le portrait de Jésus qui toutefois envoie au roi ses traits imprimés sur un linge). — Pour ce qui est de la statue de santal, Fa Hien l'attribue à Prasenajit, de Çrâvastî (trad. Legge, p. 56) mais Hiouen Tsang donne l'initiative à Oudyana de Kauçambî dont Prasenajit n'aurait fait qu'imiter l'exemple (trad. St. Julien, II, p. 283, 296). Notons encore une petite difficulté : tous deux disent bien que la statue s'était levée devant le Bouddha mais Fa Hien semble indiquer qu'elle s'était rassise. Pour le reste la légende est la même : dans les deux cas la statue aurait été faite pendant que le Bouddha était monté au ciel des Trayastrimças pour y prêcher la loi à sa mère : à son retour de ce ciel (et non du Nirvâna, comme M. G. semble l'admettre par erreur, p. 68), le Bouddha lui-même l'aurait investie d'une sorte d'authenticité canonique : elle daterait donc du vivant même du Bouddha (M. Fred. C. Conybeare d'Oxford a eu l'obligeance de nous signaler un passage parallèle de saint Irénée (*Contra Hæreses*, I, c. xxv) à propos de gnostiques qui ont des images peintes et des statues de diverses matières : « dicentes formam Christi factam a Pilato illo tempore quo fuit Jesus cum hominibus... »). — Il va de soi que toutes ces légendes et celles dont nous aurons encore à parler sont postérieures aux images qui leur ont donné naissance : une preuve, s'il en était besoin, serait les explications qu'elles nous donnent après coup de la pose des statues (v. par exemple dans Hiouen Tsang, trad. St. Julien, III, p. 468, l'explication de l'attitude de l'image du Vajrâsana, ou encore les légendes de l'Avalokiteçvara au doigt levé ou de la Târâ sans joyaux, dans Târânâtha, trad. Schiefner, p. 154, 157).

1) D'après une tradition rapportée par Eitel, *Handbook of Chinese Buddhism*, p. 137-8, ce modèle de statue aurait été apporté en Chine par Kâçyapa Mâtanga dès 67 après J.-C.

l'attitude générale, sans doute avec quelque chose de plus stéréotypé et sans aucun détail : car il était très difficile de l'apercevoir, nous dit Hiouen Tsang[1], au fond des ténèbres où elle était assise, dans une attitude imposante, les jambes croisées, le pied droit en dessus, la main gauche reposant dans le giron et la main droite pendante et du doigt indiquant la terre. C'est ce type (ou du moins la reproduction qu'on en donnait) qui a passé par le Népâl au Tibet, qui a conquis Ceylan, l'Indo-Chine, les îles de la Sonde et par ces deux voies a gagné la Chine, en même temps que le type du Gandhâra y arrivait, plus pur, par la route du nord-ouest : mais si hindous ou chinois soient-ils, tous ces Bouddhas à travers tous ces intermédiaires semblent toujours pouvoir se ramener à un prototype du Gandhâra.

Hypothèse, dira-t-on. En effet : que demain une pierre soit retournée au Bengale où l'on trouve sculpté un Bouddha indien avec une dédicace du temps d'Açoka, et il n'en reste plus rien : mais il suffit qu'une telle pierre n'ait pas encore été retournée, il suffit que la théorie n'ait recours à aucune hypothèse arbitraire et soit d'accord avec tous les faits connus : on ne peut lui en demander davantage. Il y a mieux : elle est également d'accord avec la tradition bouddhique. Târânâtha raconte, à propos de ce qu'il dit être la première érection d'images au Bouddha, une jolie légende qui est une trop directe illustration à notre pensée pour qu'on ne nous pardonne pas de la rapporter[2]. Trois frères, brahmanes de naissance, convertis par l'arhat Outtara, élèvent chacun au Bouddha une image et un temple, l'un à Benarès, l'autre à Râjagriha, le plus jeune enfin, Kalyâna, au Vajrâsana, sur le lieu même de la Bôdhi. C'est l'image dont nous venons de parler et celle sur laquelle M. G. bâtit sa théorie du prototype hindou. Or « les architectes étaient des artistes divins qui vinrent sous une forme humaine. » Le brahmane s'enferme avec eux et les

1) V. trad. St. Julien II, p. 469-70. Cf. les fouilles du général Cunningham et de Râj. Mitra. V. notamment Cunningham, *Mahâbhôdi*, pl. XXVI, la reproduction en pierre de la statue, bien moins schématique que celle donnée par les sceaux d'argile de la pl. XXIV.

2) Târânâtha, ch. IV. (trad. Schiefner, p. 20).

ouvriers à l'intérieur du temple et l'on convient de ne laisser entrer personne de sept jours : « Mais le sixième jour, la mère des trois frères vint et frappa à la porte; on lui dit : « Il n'y a encore aujourd'hui que six jours d'écoulés; demain la porte sera ouverte. » Elle répondit : « Comme je dois mourir ce soir et que je reste seule sur la terre à avoir vu le visage du Bouddha, personne après moi ne pourra savoir si l'image du Tathâgata est ou n'est pas ressemblante. De toutes façons, ouvrez. » Quand la porte s'ouvrit, les artistes disparurent... » Naturellement la ressemblance est déclarée parfaite. « Mais comme les sept jours ne s'étaient pas écoulés, il se trouvait que certaines parties n'étaient pas achevées et quelques-uns trouvaient à redire à l'orteil du pied droit et d'autres à ce que les boucles des cheveux n'étaient pas tournées à droite : *on exécuta cela plus tard*. Les savants (panditas) auraient dit aussi que les poils du corps et le vêtement, qui n'adhérait pas au corps, étaient restés imparfaits... » Le soir même, continue la légende, le brahmane se trouve par miracle en possession de deux émeraudes et les yeux de la statue se creusent d'eux-mêmes pour les recevoir : le même miracle se reproduit pour l'oûrnâ où l'on enchâsse également une pierre précieuse... Tout, on le voit, est dans cette légende : et le prestige des artistes étrangers en qui l'on voit des dieux déguisés, et le bouddhiste qui s'enferme avec eux sans doute pour guider leur ciseau par ses conseils, et le premier cri d'admiration qui en ces âmes pieuses et naïves se traduit aussitôt par l'affirmation de la ressemblance : puis la critique vient, et le goût des ignorants comme les scrupules orthodoxes des savants trouvent çà et là à redire; les voilà qui aplatissent la plante du pied droit (le pied qui dans la pose de la statue est placé en dessus) et joignent l'orteil aux autres doigts; recouvrant le chignon à l'antique des boucles orthodoxes, ils obtiennent l'ousnîsha proéminent; ils détruisent les plis savants de ces belles draperies qui ont le tort grave de ne point coller au corps; ils creusent ces yeux de pierre et cette oûrnâ pour y enchâsser des pierres précieuses[1], bref ils

1) On trouve la même chose dans certaines statues de Gandhâra qu'a ainsi traitées un âge plus pieux mais moins artiste. Il va sans dire que les pierres ont

font d'un Bouddha occidental du Gandhâra un Bouddha hindou du Bengale, d'un Bouddha du Ier siècle (fig. 48), un Bouddha du ve (fig. 47), et on ne peut imaginer plus minutieux détail de la transformation. Mais l'épaule, dira-t-on? Il est vrai que Târânâtha n'en parle pas. Nous pourrions dire que c'est là un trait indifférent de coutume indienne, que nous avons d'ailleurs des raisons de penser qu'il était à peu près particulier au Bengale[1], mais si Târânâtha n'en parle pas, Hiouen Tsang qui nous donne, à propos de la même statue, une autre version de la même légende nous en parle[2]; on lit dans la traduction de St. Julien : « Les signes du grand homme étaient au complet; sa figure affectueuse paraissait vivante : seulement le dessus du sein *gauche* n'était pas complètement modelé et poli... » entendez que les plis du vêtement cachaient l'épaule qui ainsi n'était pas originairement découverte. « Sur ces entrefaites, dit-il plus loin, le dessus du sein qui n'était pas achevé fut couvert de pierres précieuses... » et le prétendu défaut fut dissimulé sous des joyaux. Un seul point restait déconcertant : St. Julien dit l'épaule « gauche », alors que c'est l'épaule droite qui doit être découverte; M. Chavannes nous a fait l'amitié de vérifier ce passage sur le texte de la Bibliothèque

disparu et l'oûrnâ reste marquée en creux. Pour ces joyaux comme pour les statues d'or et d'argent dont nous parlent les traditions, les récits des invasions musulmanes et afghanes nous édifient suffisamment sur leur sort.

1) Par exemple dans les mss. du XIe siècle de la Bibliothèque de Cambridge, les miniatures du ms. bengali Add. 1688 nous montrent toujours le Bouddha l'épaule découverte sauf sur son lit du Nirvâna. Mais les miniatures népâlaises (par exemple Add. 1643) nous le montrent presque toujours vêtu jusqu'au cou, sauf dans la reproduction de la statue du Vajrâsana.

2) St. Julien, II, p. 465 et sqq. Le début se retrouve dans une autre légende rapportée par Târânâtha (trad. Schiefner, p. 64). Ici le temple de Mahâbodhi est bâti par un brahmane à l'instigation de Çiva sur l'emplacement du petit vihâra d'Açoka. On demande de tous côtés un artiste pour exécuter l'image du Tathâgata (Hiouen Tsang spécifie) : « au moment où il commença à devenir Bouddha ». Après des mois et des années un brahmane vient et s'enferme dans le temple pour six mois avec une lampe et de la glaise parfumée : mais au bout de quatre mois les moines impatients ouvrent la porte, etc. Quant au brahmane, il n'était rien moins que Maitreya, et il le fallait pour pouvoir garantir à la piété des fidèles la ressemblance d'une image faite, de l'aveu de la légende, longtemps après la mort du Bouddha.

nationale : « gauche » est un simple lapsus de St. Julien : il faut lire (ch. VIII, p. 20 v°) : « au-dessus du sein *droit* »[1]. Certes il ne faudrait pas exagérer la valeur de cet ensemble de légendes, mais il y a là tout un accord de témoignages que nous n'avons pas le droit de négliger.

IV

Il nous resterait encore à voir les images du Bouddha se multiplier déjà au Gandhâra en images des Bouddhas, ses prédécesseurs, tous semblables à lui et qu'un geste, un pli particulier du vêtement seuls distinguent, tels déjà que nous les trouvons plus tard, devenus légion et rangés chacun en leur niche le long des monuments du Bengale, de l'Indo-Chine ou de Java. Mais la plupart défient encore l'interprétation et d'ailleurs nous avons hâte d'arriver aux nombreuses statues qui nous restent à examiner. A la différence de celles du Bouddha, dont l'identification s'imposait au premier coup d'œil, le véritable caractère de ces nouveaux personnages n'a pas été reconnu dès l'abord ni sans controverses. Debout ou assis (le plus souvent à l'européenne), ils portent, sur une sorte de long pagne[2], un manteau drapé à l'antique qui retombe sur le bras gauche et laisse à nu l'épaule droite, ou parfois, plus lâche encore, découvre tout le buste : jeunes et beaux, les cheveux flottants ou relevés en savantes coiffures, toujours couverts de colliers et d'anneaux, parfois chaussés de sandales, on les prit pour des rois ou pour des dieux et ils ont en effet le costume que l'Inde prête également à ses dieux et à ses rois[3].

1) C'est d'ailleurs aussi la lecture de S. Beal, *Buddhist Records, etc.*, II, p. 120.

2) C'est la dhôti, sorte de jupon ouvert : pour en faire un pagne on ramène par devant le pan de derrière qu'on passe dans la ceinture et dont on laisse retomber les plis. — Le travail des joyaux est curieux à observer ; signalons notamment les agrafes en tête d'animaux, et surtout des chaînettes passant de l'épaule gauche sous le bras droit et auxquelles sont suspendus de petits étuis cylindriques. Ces bijoux furent en usage, comme le prouve le fait que le British Museum possède un spécimen en or de ces étuis : leur destination nous est inconnue.

3) C'est ainsi que les imagiers modernes représentent les dieux, tant védiques

L'imagination se donnant carrière, on vit en eux les monarques protecteurs de la loi. On ne peut dire que le nimbe dont ils ont la tête environnée soit une objection à cette hypothèse : sur les monnaies indo-scythes nous voyons souvent la tête du roi entourée d'un tel emblème [1]. Mais comment expliquer la présence entre les sourcils de l'oûrnâ, ce signe de la prédestination à la Bôdhi, que ces rois — quels rois? — n'ont aucun titre à partager avec le Bouddha? Fergusson suggéra donc que ce n'étaient pas des rois, mais des saints ou des pontifes, des hiérarques bouddhiques, hypothèse plus insoutenable encore quoiqu'au fond plus voisine de la vérité : car comment des arhats qui ont renoncé au monde seraient-ils représentés dans ce royal appareil et non, comme d'ordinaire, la tête rasée et vêtus de leur robe de moine? M. V. Smith hésite, à son habitude, entre les deux explications. M. G. dispose avec bonheur de la difficulté par deux remarques décisives : tout d'abord le Bouddha avant la Bôdhi est toujours représenté sous ce même aspect, dans ce même costume ; en second lieu, nous retrouvons dans les monuments du bouddhisme postérieur des représentations dont l'analogie lève les derniers doutes : mieux que des rois, mieux que des dieux, autres que des arhats, ce sont des Bôdhisattvas.

Ainsi se trouve définitivement confirmé le caractère religieux et bouddhique de la sculpture du Gandhâra. Que l'art laïque n'ait joué dans ces régions presque aucun rôle, c'est ce que semble établir la revue que nous venons de faire des monuments exhumés. A peine quelques éléments profanes se montrent-ils çà et là dans les motifs de décoration, nulle part nous n'avons rencontré jusqu'à présent de bas-relief qui ne fût l'illustration d'une légende ou d'une scène pieuse, de statue qui ne fût l'image d'un personnage sacré [2]. Ajoutons que ces scènes, ces légendes et ces

que pourâniques, en grand costume de maharajah (v. par exemple les reproductions de Wilkins, *Hindu Mythology*, Calcutta, 1882).

1) V. par exemple les monnaies de Kanishka dans le catalogue de Gardner (pl. XXVI).

2) Une seule statue, à notre connaissance, pourrait faire hésiter, c'est le « roi » publié par M. Smith. Les fragments de nimbe qu'on aperçoit encore derrière sa tête ne prouvent pas que ce ne soit pas un roi ; son air rébarbatif, ses mous-

personnages, à peu d'exceptions près [1], sont bouddhiques, créations, il est vrai, d'un bouddhisme singulièrement transformé. Ce n'est pas sans étonnement que l'on trouve des monastères aussi anciens déjà peuplés non seulement de Bouddhas, mais encore d'images de ces nouvelles divinités protectrices et consolatrices que nous ont fait connaître les textes du Népâl : êtres sublimes, qui demain seraient des Bouddhas, s'ils le voulaient, dans quelque autre monde, et qui, plus charitables que l'arhat uniquement occupé de sa délivrance personnelle, presque plus généreux que Gotama lui-même, sourd à présent aux plaintes humaines, se refusent au Nirvâna pour l'amour de l'humanité...

Que tout ce panthéon nouveau soit originaire de l'Inde du nord, c'est ce dont il n'est pas permis de douter. Il serait inutile de répéter ici tout ce que nous avons dit déjà au sujet de l'origine occidentale et grecque de l'école du Gandhâra. Sans doute l'école indienne avait déjà plus d'une fois représenté des personnages royaux ou divins et entre autres le futur Bouddha, au temps de ses vies antérieures ou de sa jeunesse, alors qu'il n'était encore que Bôdhisattva : mais outre qu'à Bharhout, à Sânchi, à Amrâvatî même, nulle part nous n'avons trouvé de Bôdhisattva isolé ni de Bôdhisattva autre que le prince Siddhârtha, sur ce point même il y a encore ici tout un monde entre les

taches, ses yeux enfoncés, son type réaliste d'envahisseur du nord, sa pique même ne prouveraient pas davantage que ce n'est pas un Bôdhisattva : mais il n'a pas l'oûrnâ. Serait-ce un simple oubli du sculpteur? Ou bien serions-nous en présence de la statue iconique d'un roi indo-scythe? Mais alors pourquoi ne serait-elle pas inscrite? Les petits génies qui se jouent autour de lui nous feraient plutôt croire à une statue de divinité (peut-être le Çakra bouddhique?). — Il ne faudrait pas d'ailleurs nous montrer trop affirmatif et oublier la réserve que nous impose notre connaissance limitée de l'art du Gandhâra.

1) Si nous laissons de côté la scène bachique et l'Hercule au lion de Némée de Mathourâ (qui ont peut-être des attaches brahmaniques), et dont on peut rapprocher un petit Hercule de bronze, peut-être importé, du British Museum, il ne nous reste d'autres exceptions à énumérer que : 1° la soi-disant Athéné du Musée de Lahore, qui sans doute était adorée sous un nom local, de même qu'à Thulé ou en Pannonie, car on en a trouvé partout dans l'étendue de l'ancien monde; 2° la déesse publiée par M. Senart et dont l'identification reste incertaine. Nous ne croyons pas que ce soit la peine d'imaginer pour ces quelques statues, comme le veut M. Smith, une école « indo-hellénique ».

deux écoles et l'identité du sujet ne fait que mieux ressortir les différences de conception et d'exécution[1]. Nous ne nous attarderons pas davantage à montrer comment les Bôdhisattvas du Gandhâra se transforment, eux aussi, en Bôdhisattvas purement hindous, comment les statues d'Ajantâ par exemple, ou de Bouddha-Gayâ, ont conservé l'oûrnâ, les ornements, le nimbe, mais ont perdu le manteau grec : à peine quelques-uns en ont-ils gardé un souvenir dans une écharpe légère dont les pointes retombent sur les bras comme jadis les pans du manteau, la même écharpe que nous retrouvons schématisée en forme d'arceau autour des divinités tibétaines. Car il est aisé de suivre l'histoire de ces transformations jusqu'aux images de piété qui se fabriquent aujourd'hui au Tibet et en Chine. Cette comparaison a même ici un intérêt tout particulier : c'est elle, comme nous l'avons dit, qui nous autorise à voir dans les personnages en question des Bôdhisattvas avérés : ne pourrait-elle nous en apprendre encore davantage? Les noms de ces statues, que les Hindous ont oubliés, ne pouvons-nous pas les demander à ces peuples du nord, qui s'en souviennent encore? Certes, on ne peut se dissimuler la difficulté de la tâche, tant ces Bôdhisattvas se ressemblent tous : au milieu de cette constante uniformité peut-être une pose, un geste, un attribut pourraient-ils guider nos recherches : mais qui peut nous garantir que la fantaisie de l'artiste, surtout à l'origine, quand les lois de ces représentations étaient encore flottantes, n'a pas souvent brouillé et interverti des caractères depuis invariablement attribués à tel ou tel personnage? L'essai n'en vaut pas moins la peine d'être tenté et nul n'était mieux qualifié pour le faire que l'éditeur du Panthéon de Tschangtscha Hutuktu[2].

1) Nous ne pouvons ici que laisser les monuments parler aux yeux : un coup d'œil jeté sur tel personnage de Sânchi, tel Bôdhisattva du Gandhâra (v. par exemple G., fig. 7 et 68) fera sentir à l'instant la différence du style et du costume. Voyez également les représentations du prince Siddhârtha, à Sânchi et au Gandhâra (par exemple G., fig. 27 et fig. 41).

2) Pander, *Pantheon des Tschangtscha Hutuktu*, éd. Grunwedel, Berlin. M. Waddell, cette année encore, dans le *Journal of the R. As. Soc.*, appuyait

C'est ainsi que M. G. nous fait remarquer que l'Église moderne du nord représente Maitreya, le futur Bouddha de notre âge, celui qu'on se plaît à appeler le Messie du bouddhisme, sous l'aspect d'un jeune homme en grand costume royal, le costume même de Bôdhisattva, et lui donne pour attributs principaux le rosaire et le vase[1]. Or il se trouve que, parmi les Bôdhisattvas les mieux conservés du Gandhâra, plusieurs tiennent également un flacon de la main gauche : M. G. en publie un (fig. 63), qui est au Musée de Berlin et encore une main brisée avec le même attribut (fig. 66) : signalons au British Museum une autre statue (celle-ci debout : le pendant en est au Louvre) et une autre main analogues, sans compter un flacon isolé, toujours de la même forme ovale et élégante. Les statues de Bôdhisattvas qui portaient ou portent encore cet objet ne seraient-elles pas des images de Maitreya[2] ? A l'appui de son hypothèse M. G. nous présente, spécimens peut-être insuffisants à combler l'intervalle des siècles, deux bronzes d'origine indienne et népâlaise et dont l'un au moins, dans le couvent de Péking d'où il provient, portait le nom de Maitreya (voir fig. 64 et 65) : ces deux statuettes tiennent ce même flacon, et, fort de ces analogies, M. G. se croit autorisé à identifier avec Maitreya « au moins » tout Bôdhisattva

sur des comparaisons avec des sources tibétaines l'identification de telles statues du Magadha avec Avalokiteçvara ou Târâ. Depuis longtemps M. Hodgson avait signalé l'utilité à ce point de vue des sources népâlaises et le D[r] Burgess s'en est servi avec succès dans ses volumes de l'*Arch. Surv. of Western India* (v. notamment le n° 9, *Notes on the Buddha Rock-Temples of Ajanta*, Bombay, 1879, où il publie tout un panthéon bouddhique tibétain recueilli au Népâl par le pandit Bhâgwanlâl Indraji).

1) Il faut remarquer toutefois que ce vase n'est pas un flacon, mais le *kalaça* à bec, en forme de théière, qui apparaît déjà à Bharhout à l'occasion de la donation du Jétavana à la communauté et que M. Grunwedel reproduit sous la même forme parmi les attributs des divinités tibétaines à la dernière page de sa publication du Pander.

2) Disons tout de suite que Fa Hien et Hiouen Tsang assurent l'existence ancienne de statues de Maitreya. La plus célèbre était justement dans le pays d'Oudyâna, au nord du Gandhâra. Ici encore nous avons une légende pour garantir la ressemblance de la statue : le sculpteur était élevé par la puissance magique d'un arhat jusqu'au ciel Toushita, séjour de Maitreya ; celui-ci n'aurait pas posé moins de trois séances (Hiouen Tsang, trad. St. Julien, II, p. 149-50).

porteur de cet attribut. Nous n'en sommes pas aussi sûr que lui. Tout d'abord nous nous refusons à voir avec lui dans ce flacon une sorte de « sainte ampoule », emblème de la consécration royale, consécration que ne reçut jamais aucun Bouddha[1]. Nous croyons bien plutôt y reconnaître le vase d'amrita, symbole de divinité autant que le vajra et que nous avons déjà si souvent rencontré, tantôt pansu et lourd, tantôt effilé à la grecque, entre les mains des dieux de Sânchi aussi bien que du Gandhâra[2] : et quelle autre raison pourrait avoir Maitreya de porter un attribut de ce genre, sinon justement sa qualité de dieu du ciel Toushita? Car il n'est pas douteux que Maitreya ne soit représenté avec ce vase à la main gauche, sur telle stèle du Gandhâra (v. G., fig. 42 d'après Cole, pl. I) où sa place à la suite des six Bouddhas de notre âge rend l'identification proposée par M. G. assurée. La question est de savoir si un symbole aussi répandu était réservé au *seul* Maitreya. Il est permis d'en douter : c'est ainsi que des miniatures népâlaises du XIe siècle (Mss. Add. 1643 de Cambridge) attribuent également à des images inscrites d'Avalokiteçvara le rosaire et le vase, à la vérité seulement lorsqu'il est représenté

1) M. G. peut-il affirmer que Maitreya renaîtra sûrement à l'exemple de Gotama comme « Kronprinz »? On se rappelle que les Bouddhas renaissent indifféremment dans la caste des Brahmanes ou des Kshatriyas, selon celle qui au moment de leur dernière naissance est la plus honorée.

2) Rappelons outre les illustrations du Sâma-Jâtaka (v. plus haut) les figures des divinités dans tel bas-relief de la porte orientale de Sânchi (G., fig. 1) ou tel autre Jâtaka de Jamal-Garhi non encore identifié, placé au British Museum au-dessus du Sâma-Jâtaka, etc. L' « Oksho » des monnaies de Kanishka, qu'on identifie avec Çiva, tient également le même flacon de la première de ses mains droites. Cet emblème finit même par servir de couronnement aux temples : le vihâra de Mahâbodhi, nous dit Hiouen Tsang (trad. St. Julien, II, p. 464), était surmonté d'un fruit en cuivre doré — ou d' « un vase précieux », dit une note chinoise traduite par St. Julien mais dont il ne semble pas avoir compris la portée : il y a un double sens (cf. en français l'usage du mot « poire » pour désigner le fruit de ce nom ou un vase de même forme). St. Julien donne alors « Amala-karka », « vase pur », comme l'équivalent du mot chinois : nous préférons la transcription d' « Amara-karka », « vase d'immortel », proposée par S. Beal (v. la note, *Buddhist Records*, II, p. 137). — Dans son *Hist. of Ind. Architecture*, p. 222, Fergusson se méprend sur ce qu'il appelle « l'amalaka » et veut y voir le renflement de la coupole indienne au lieu d'y reconnaître le « pinacle en forme de vase, généralement d'un dessin très beau et très gracieux. »

avec plusieurs bras. Mais lors même que l'hypothèse serait sujette à quelques restrictions, elle ne périrait pas pour cela tout entière, et il ne reste pas moins acquis que nous avons trouvé au Gandhâra des statues anciennes de Maitreya.

Pourquoi donc, après ce premier succès, M. G. s'arrête-t-il tout à coup? Il ne demande qu'à reconnaître Maitreya un peu partout, mais en dehors de lui il ne veut reconnaître personne; pour les autres personnages en costume royal avec l'oûrnâ et le nimbe, « le plus sûr est de les désigner simplement comme des Bôdhisattvas » : autant dire que le reste ne vaut pas l'honneur d'être nommé. Nous craignons que ce ne soit là, non de la prudence scientifique, mais bien le fait d'une partialité excessive en faveur de Maitreya. M. G. rappelle par exemple (p. 149) que le pèlerin chinois Fa Hien, au v[e] siècle de notre ère, a trouvé dans toute l'Inde le culte de Maitreya en pleine floraison : la statuaire du Gandhâra confirme, nous dit-il, ce rapport, et en cela il a parfaitement raison; mais il ne peut ignorer que le même Fa Hien nous rend d'Avalokiteçvara et de Mañjouçrî le même témoignage. Pourquoi donc, lorsque M. G. aborde enfin (p. 153) ces deux Bôdhisattvas, dont on connaît le rôle considérable dans les textes, s'excuse-t-il de sortir des bornes de son sujet? De quel droit en parle-t-il comme de « Bôdhisattvas d'un panthéon postérieur »? Postérieur à quoi? Au v[e] siècle? Nous venons de voir le contraire : pour ne parler que d'Avalokiteçvara, non seulement son culte est à ce moment répandu dans l'Inde entière, mais il a encore eu le temps de devenir populaire en Chine : c'est Koan-in et non Maitreya que Fa Hien invoque dans la tempête. Que dire des mentions d'Avalokiteçvara et d'Amitâbha dans des textes comme le *Sukhâvatî-vyûha*, dontla première traduction chinoise se placerait entre 147 et 180 de notre ère[1]. De quel droit après cela M. G. pourrait-il nous interdire de chercher

1) V. Max Müller, Introd., p. xxii (*Sacred Books*, vol. XLIX). Il faut, bien entendu, admettre que le texte traduit était à peu près identique au texte que nous avons aujourd'hui : mais l'ouvrage suppose dans tous les cas la théorie des Dhyâni-Bouddhas et roule sur le paradis d'Amitâbha dont Avalokiteçvara est le fils spirituel.

Avalokiteçvara sur telle stèle du Gandhâra que nous n'avons aucun moyen de prouver ni aucune raison de croire antérieure au IIIe ou même au IVe siècle ? M. G. reproduit justement, d'après la première planche du recueil de Cole, une stèle de ce genre (v. fig. 42) et nous l'explique en détail (p. 147) depuis les scènes de la jeunesse du Bouddha qui ornent le frontispice jusqu'aux six Bouddhas de notre âge du monde rangés sur le socle en compagnie de Maitreya. La stèle est partagée par des colonnes surmontées de chapiteaux tantôt corinthiens, tantôt persans et supportées par des atlantes ailés dont on a des spécimens isolés au British Museum. Le personnage central est un Bouddha, assis sur le Padmâsana ou siège de lotus, dans l'attitude de la prédication : M. G., d'après l'analogie d'une image tibétaine (fig. 43), veut y reconnaître encore Maitreya sous la forme de Bouddha et nous ne le chicanerons pas à ce sujet [1]. Mais que fait-il des deux personnages en costume royal debout de chaque côté? Impossible d'y voir simplement avec lui « des divinités assistantes » ; ou tout ce que nous avons dit des Bôdhisattvas n'a pas de sens, ou bien ce sont aussi deux Bôdhisattvas : au-dessus de la tête de celui de droite on voit même le Dhyâni-Bouddha dont il est sans doute émané, les cassures de la pierre permettent de deviner encore le Dhyâni-Bouddha de gauche; enfin au second étage de la stèle nous trouvons également deux Bôdhisattvas — peut-être les mêmes — assis à l'européenne et celui de droite tient à la main gauche le flacon; si M. G. veut rester conséquent avec lui-même, il doit reconnaître Maitreya à ce signe : pourquoi le pendant de Maitreya n'aurait-il pas aussi un nom? Autre chose encore : le Dr Burgess a publié [2] un groupe du Gandhâra auquel il a donné

1) Le fait est possible. Rapprochons une image d'Avalokiteçvara dans le ms. Add. 1643 (XIe siècle) de Cambridge, inscrite : Mahâcine *Buddharûpaka* Lokanâthaḥ, et qui représente en effet Avalokiteçvara en costume de Bouddha : son visage blanc (et non couleur d'or) le distingue seul, avec l'absence d'oushnisha d'un Bouddha ordinaire.

2) *The Buddhist stûpas of Amravati and Jaggayyapeta*, London, 1887, p. 12. Cf. G. fig. 36, un bas-relief brisé; on voit encore le Bôdhisattva de gauche, avec le livre et le flacon. Rapprochons au British Museum un autre groupe analogue, dans la vitrine 76.

pour titre : Le Bouddha entre Çâriputra et Maudgalyâyana : M. G. déclare avec raison que l'attribution est impossible, que jamais arhats n'ont été ainsi représentés et que les deux personnages « en attendance » ne peuvent être que deux Bôdhisattvas. Mais comment peut-il ensuite renier soudain ses plus chères théories et voir dans ce groupe une représentation de la Trinité bouddhique, Bouddha, Dharma, Sangha, le Bouddha, la Doctrine, la Communauté [1]? Le Bôdhisattva qui est à la droite du

1) Nous craignons que M. G. n'ait été égaré ici par les analogies tibétaines : il faut bien faire attention qu'il ne faut user de témoignages aussi lointains et aussi modernes qu'avec la plus grande circonspection : il a pu se produire plus d'une erreur dans l'interprétation des monuments importés de l'Inde, et depuis plus d'une lacune dans la tradition. Une analogie tibétaine seule nous paraît être insuffisante pour identifier un monument du Gandhâra : elle n'est valable qu'à condition de s'appuyer sur un ensemble de témoignages échelonnés le long des siècles. Dans le cas particulier qui nous occupe, nous ne connaissons pas dans la sculpture indienne du moyen âge de représentation de la triade bouddhique : le général Cunningham dans sa large expérience d'archéologue a cru en rencontrer une, « la seule, nous dit-il, qu'il connaisse » : il l'a publiée dans *Mahâbôdhi*, pl. XXVI ; or quiconque a vu les miniatures du XIe siècle reconnaît au premier coup d'œil dans ce groupe le Bouddha ayant Avalokiteçvara à sa droite et Târâ à sa gauche ; la mention par Hiouen Tsang (trad. St. Julien, II, p. 440) de l'existence au Magadha de groupes identiques lèverait les derniers doutes, s'il en pouvait subsister. Au contraire, tout nous atteste l'usage ancien des « attendants », comme les Anglais appellent les acolytes du personnage principal : dans les miniatures népâlaises du XIe siècle non seulement le Bouddha, mais Avalokiteçvara, Târâ, etc. ont presque toujours au moins deux assistants de ce genre ; or ce sont toujours des Bôdhisattvas, sauf dans les cas exceptionnels où un changement dans le costume ou l'aspect de ces assistants indique une attribution différente. Qu'on feuillette les planches des publications de Cunningham, de Râj. Mitra, de Burgess, partout au Magadha comme à Ajantâ, on retrouvera le même usage, que confirment d'autre part les pèlerins chinois : Fa Hien l'a rencontré jusque dans une procession de Khotan (v. trad. Legge, p. 19). Nous remontons ainsi sans effort jusqu'à ces groupes du Gandhâra qui représentent donc « le Bouddha entre deux Bôdhisattvas », probablement ici Maitreya (à sa droite) et Avalokiteçvara (à sa gauche). Cf. Hiouen Tsang (trad. St. Julien, II, p. 465) : Maitreya et Avalokiteçvara se font pendant des deux côtés de la porte du temple de Mahâbôdhi. Cf. Burgess, *Arch. Surv. of Western India*, III, London, 1878, pl. XLII, 3 et *Temples-caves of India*, Londres, 1880, pl. LXI. — De pareils groupes existent encore en Chine (v. Edkins, *Chinese Buddhism*, p. 239 sqq., et Eitel, *Handbook of Chinese Buddhism*, p. 182) : on y voit le Bouddha entre les Bôdhisattvas Mañjouçrî et amantabhadra. V. enfin la stèle du Magadha publiée par M. Grierson dans le

Maître tient le flacon de Maitreya : qui donc est celui de gauche? Par une coïncidence qui vaut la peine d'être signalée, son manteau, bien plus lâche que celui de son pendant, laisse le torse à découvert comme chez l'un des deux Bôdhisattvas de la stèle dont nous parlions tout à l'heure ; il s'est chargé du vase à aumônes du Maître, précieuse relique que le Gandhâra se glorifiait de posséder : ne serait-ce pas cet Avalokiteçvara que telle description de Hiouen Tsang, telle sculpture d'Ajantà, par exemple, donnent comme pendant ordinaire à Maitreya? Mais voici plus significatif encore : qu'on veuille bien jeter les yeux sur cette autre stèle du Musée de Lahore reproduite par le Dr Lebon [1] : l'exécution en est encore excellente et le Bouddha central a même gardé le traitement classique des cheveux : et voici pourtant que se pressent autour de lui plus de vingt Bôdhisattvas sans compter les Bouddhas, les uns laissant retomber leur tête sur leur main par un geste familier à Avalokiteçvara, tel autre (en bas, à droite) la tête penchée d'un air méditatif et tenant un livre de la main gauche comme Mañjouçrî, tel autre encore (à droite, au milieu) tout à fait analogue au Maitreya assis que publie (fig. 63) M. G., et bien d'autres encore dans toutes les poses et toutes les attitudes, tout un panthéon bouddhique en raccourci, attendant l'identification. Ne doit-on pas avouer que

dernier numéro du *J. of the As. Soc. of Bengal,* où un lama a reconnu le Bouddha entre Avalokiteçvara et Mañjouçri. Le nom de ces assistants a pu varier, mais non leur caractère.

1) Dr Lebon, *Les monuments de l'Inde*, Paris, 1893, fig. 2. La figure centrale est identiquement pareille à celle de G., fig. 42, sauf que les cheveux sont encore classiques : des deux côtés se tiennent également les deux Bôdhisattvas porteurs de joyaux; en plus deux anges soutiennent une couronne au-dessus de la tête et plus haut encore un parasol est porté par d'étranges êtres dont le corps se termine en feuilles, mais en qui un bas-relief de Bharhout (v. Cunningham, *The stûpa of Bharhut*, pl. XXVII) nous permet de reconnaître des Kinnarîs. Enfin le nombre des Bouddhas et Bôdhisattvas s'est beaucoup multiplié : malheureusement la photogravure ne semble pas reproduire toute la stèle et nous ignorons le nombre exact des personnages. Il est regrettable également que M. Lebon ne nous ait pas donné plus de reproductions de ce genre : ce qu'il lui plaît d'appeler « l'art officiel de Kanishka » a, tout ce qui précède le prouve, exercé sur l'art de l'Inde et de toute la Haute-Asie une influence plus profonde et plus durable qu'on ne pouvait penser.

nous sommes en présence de ces légions de Bôdhisattvas que les Vaipulyas soûtras énumèrent avec tant de complaisance, bref en plein Mahâyâna?

C'est là en effet une chose dont on ne ne peut s'empêcher de s'étonner. M. G. mentionne tous les arguments ou peu s'en faut mais — peut-être est-ce sagesse — il ne semble pas en tirer toutes les conclusions qu'ils comportent. Il s'étend par exemple en détail sur l'époque de Kanishka et la transformation des idées bouddhiques à la faveur du mélange des races et de l'influence iranienne. Il fait grand fond sur le concile plus ou moins authentique de Jâlandhara, qu'il place vers l'an 100 de notre ère et auquel il rattache la séparation des deux grands tronçons du bouddhisme (p. 76). Il établit sans hésiter des rapprochements entre la théorie des Dhyâni-Bouddhas et les doctrines gnostiques et mazdéennes (p. 151). Il signale en passant (p. 94) une intéressante réaction de l'art du Gandhâra sur les textes bouddhiques : quand le *Lalita Vistara*, au moment où le futur Bouddha quitte sa maison, fait Mahâprithivî sortir à mi-corps sous ses pas (alors que dans les Jâtakas, la terre se bornait à tourner pour ramener la ville natale sous les yeux de l'exilé volontaire), il est clair que le rédacteur a devant les yeux quelque représentation à la grecque, sur le modèle de celles de la Gaïa classique, et de fait nous en trouvons une analogue dans les bas-reliefs du Gandhâra (v. fig. 27). M. G. va même jusqu'à faire naître de toutes pièces le personnage de Vajrapâni d'une fausse interprétation des images de Mâra armé du foudre, à un moment où une piété moins subtile ne cherchait plus dans l'entourage du Bouddha quedes objets d'édification (p. 88). Il insiste encore à propos de son favori Maitreya sur le culte des Bôdhisattvas « qui conduisit, dit-il, dans la suite au système du Mahâyâna ». Mais l'avènement des Bôdhisattvas, et la rédaction des textes sanscrits et la théorie des Dhyâni-Bouddhas et l'adoration des images, tout cela ne conduit pas au Mahâyâna ; tout cela est déjà du Mahâyâna. Au risque d'être moins sage que M. G., nous ne craignons pas de répéter ce que M. Senart suggérait déjà quand, à propos des deux statues du Gandhâra qu'il

publiait, il rappelait l'essor que le bouddhisme prit dans ces régions aux premiers siècles de notre ère, essor auquel est attaché le nom de Nâgârjouna; et en note il signalait la possibilité et même la vraisemblance d'une influence de cet art sur l'évolution religieuse mahâyâniste. Ce mot que M. G. semble toujours sur le point de prononcer et qu'il nous fait vainement attendre, nous croyons que tout ce qui précède nous autorise à le dire : l'art du Gandhâra n'est pas seulement un art bouddhique, c'est l'art d'une des deux grandes églises du bouddhisme, l'art du Mahâyâna.

Quelles restrictions qu'il faille ensuite apporter à cette définition, elle nous semble avoir du moins l'avantage de poser nettement la question; du même coup le terrain des recherches se trouve délimité d'une façon certaine. La solution de tous les problèmes que soulève la statuaire du Gandhâra, sans compter ceux qui dorment encore dans les musées de Calcutta ou de Lahore et sous les monticules de la vallée de Kaboul, nous savons dès lors nettement où aller la chercher. Certes il ne faudra pas négliger la comparaison avec les panthéons modernes du Tibet et de la Chine; si les hypothèses qu'ils peuvent nous suggérer ont besoin d'être corroborées par des données plus anciennes, nous y trouverons à tout le moins une utile amorce pour nos recherches; mais — est-il besoin de le dire? — si cette comparaison est féconde, n'est-ce pas justement parce qu'elle n'est pas arbitraire et que les monuments ainsi rapprochés appartiennent également au Mahâyâna? Plus précieuses encore, à notre avis, que ces illustrations modernes sont les miniatures que renferment nombre de manuscrits bengalis et népâlais du XIe siècle, tant à Cambridge qu'à Calcutta ; accompagnées, dans un manuscrit au moins, d'inscriptions contemporaines, elles nous fournissent un témoignage indien d'une antiquité relative et d'une indiscutable authenticité. Avec leur aide, bien mieux encore qu'avec les illustrations tibétaines, rien de plus aisé que d'identifier les nombreuses statues bouddhiques découvertes au Bengale dont Cunningham et Râjendralâl Mitra ont publié quelques spécimens et que parfois nous pouvons reconnaître dans les descriptions des pèlerins chinois. De

ces monuments à ceux de Mathourâ ou d'Ajantâ, il n'y a qu'un pas et nous remontons ainsi de siècle en siècle et de proche en proche jusqu'à l'art du Gandhâra. Mais avant tout, c'est dans la familiarité des textes bouddhiques du nord, contemporains de ces statues, que nous apprendrons à les reconnaître en même temps qu'elles nous apprendront à lire ces textes ; ces formes nouvelles et ces idées nouvelles se correspondent[1] et s'éclairent mutuellement. Qui ne voit de quelle utilité cette statuaire, une fois déchiffrée et classée, pourrait être pour fixer la chronologie et éclaircir le mystère du Mahâyâna? Et en même temps ne sommes nous pas en droit de nous demander si le Mahâyâna n'a pas dû sa fortune à cet art considéré comme merveilleux autant qu'à la subtilité de sa métaphysique nihiliste et au dévouement supposé de ses Bôdhisattvas ?

V

Nous sommes arrivé au bout cette rapide revue des principaux motifs de l'art bouddhique : avec les scènes d'édification, les Bouddhas, les Bôdhisattvas, le pouvoir créateur de cet art est épuisé[2]; désormais il n'a su que se répéter et nous

1) On sent l'utilité, par exemple, de ce passage de l'*Amitâyur Dhyâna-sûtra* (trad. du chinois par S. Takakusu, *Sacr. Books of the East*, XLIX, p. 175) : « Comme le Bouddha prononçait ces mots, Bouddha Amitâyus se tint au milieu du ciel entre les Bôdhisattvas Mahâsthâma et Avalokiteçvara, *debout respectivement à sa droite et à sa gauche* » et encore (p. 165) la reine Vaidehî voit : le Bouddha « assis sur une fleur de lotus avec Maudgalyâyana à sa gauche et Ananda (et non Çâriputra) à sa droite. » Supposons encore que nous comptions exactement vingt-quatre Bôdhisattvas sur une stèle; de quelle aide ne serait pas pour les identifier l'énumération des vingt-quatre noms des Bôdhisattvas, au début du *Saddharma puṇḍarîka*? etc.

2) Ce n'est pas d'ailleurs que cet art soit dépourvu de variété : à côté de la monotonie des scènes pieuses où des adorateurs tous pareils se rangent à la file de chaque côté du Bouddha, les bas-reliefs nous montrent à l'occasion des arbres, des animaux, des groupes pleins de vie. Mais il n'y a, à un moment donné, qu'un seul type pour tous les Bouddhas, un seul type pour tous les Bôdhisattvas, en face des types si divers et tous si caractérisés que les anciens Grecs avaient su donner aux différentes divinités de l'Olympe.

n'aurons plus à faire que l'histoire d'une longue décadence. On voit cependant combien il y a encore de points obscurs, combien de questions restent à débrouiller; ce serait folie que de croire avoir terminé la tâche que nous imposent les découvertes déjà faites; et qui peut savoir les surprises que nous réservent les trouvailles à venir? Verrons-nous sortir de terre quelque monument décidément antérieur à Açoka? Sera-ce quelque spécimen de l'art grec de la bonne époque, œuvre de ces hommes merveilleux « tels qu'il y en eut encore beaucoup pendant cent ans après le Nirvâna », plus grands que les artistes-dieux qui vinrent ensuite et dont les productions donnaient l'illusion de la réalité? (v. Târânâtha, ch. xliv). Sera-ce plus vraisemblablement quelque reste d'une école indienne plus archaïque que celle que nous font connaître les ruines de Bharhout et d'Oudayagiri?... Laissons aux personnes d'imagination le soin d'escompter ainsi l'avenir; déjà du moins nous pouvons dire que nous commençons à entrevoir les lignes générales d'une histoire de l'art bouddhique. Pour les retracer, il suffira de résumer cette étude; surtout nous voudrions revenir à notre tour sur cette éternelle question de l'influence grecque, toujours constatée, exagérée parfois, d'ordinaire assez mal expliquée.

Quand la grande vague de l'invasion macédonienne, après avoir balayé toute l'Asie antérieure, vint mourir dans les plaines du Pendjâb, elle semble n'avoir guère laissé, en se retirant, d'autres marques de son passage que quelques traces d'influence, non point grecque, mais *persane* dans les monuments religieux et le protocole des cours : c'est du moins ce que paraissent prouver — puisqu'il nous faut renoncer à remonter plus haut — aussi bien les inscriptions d'Açoka que les balustrades de Bouddha-Gayâ et de Bharhout. Faut-il nous en étonner? Est-il besoin de rappeler comment les trois satrapies indiennes furent vite perdues? Est-ce la peine de remarquer que les compagnons d'Alexandre étaient des soldats, non des architectes ou des sculpteurs, et que tout leur rôle en ces matières dut se borner à pousser devant eux quelques fugitifs de l'Iran? La vraie raison de ce peu d'influence

de l'art grec ne serait-elle pas simplement qu'à cette époque le cercle d'expansion de cet art était limité au bassin oriental de la Méditerranée? Quoi qu'il en soit, à partir de ce moment nous pouvons suivre avec une suffisante approximation le développement de l'école indienne; c'est ainsi que nous voyons les formes sculpturales, encore raides et maladroites à Bharhout, s'assouplir déjà à Sânchi pour arriver enfin à l'élégance raffinée, même un peu maniérée, d'Amrâvatî : nous les retrouverons en train de redevenir courtes et massives au Cambodge et à Java. En même temps on peut signaler dans les monuments une évolution parallèle : à mesure la balustrade, les portes, le dôme des stoûpas se couvrent de plus en plus d'ornements : il vient même un moment où le dôme s'étrécit, s'allonge, s'élève sur des terrasses superposées, jusqu'à ce que nous aboutissions enfin aux complications d'architecture de Bôrô-Boudour. Mais déjà à Amrâvatî, il nous a fallu signaler, chemin faisant, avec l'apparition des images du Bouddha, les marques évidentes d'une influence étrangère venue du nord-ouest de l'Inde. Que s'était-il passé dans ces régions?

C'est ici que la plupart des archéologues et des numismates triomphent : ils la tiennent enfin, cette influence grecque qui paraît leur être si chère, et quelle profusion de raisons historiques ils apportent à l'appui! A vrai dire, il leur faut avouer que les royaumes des Parthes et de Bactriane ont eu vite fait de séparer les Séleucides de leurs alliés de l'Inde, mais ils ne se découragent pas pour si peu : les Arsacides ne se sont-ils pas bientôt intitulés Philhellènes? Le royaume de Bactriane n'est-il pas un royaume grec? Bien mieux, on nous montre le centre de gravité de l'influence grecque se déplaçant de plus en plus vers le sud de l'Hindou-Kouch : quand les hordes scythes se sont emparées de la Bactriane, la vallée de Kaboul devient le siège principal et le plus durable de la puissance et de la civilisation grecque, qui de là rayonne sur toute l'Inde du nord; lorsque enfin les Touroushkas enlèvent aux rois grecs leur empire indien, la civilisation des vaincus a vite fait de conquérir les barbares envahisseurs : quel esprit assez inquiet pourrait s'étonner après cela de

la naissance de l'école gréco-bouddhique? — Survient M. Smith qui nous fait observer que l'époque des sculptures autant que leur aspect ne nous permet pas d'admettre une influence purement grecque, mais bien gréco-romaine; or dans tout ce qui précède nous n'avons pas vu l'ombre d'un Romain : voilà tout notre échafaudage à terre. Devons-nous donc renoncer à toute explication plausible de l'art du Gandhâra, puisqu'il n'est plus question d'art gréco-bouddhique? Rassurons-nous : les raisons ne manquent pas plus à M. Smith qu'elles ne faisaient défaut tout à l'heure au général Cunningham. A la vérité il ne fait pas de cours d'histoire; il nous épargne les relations suivies entre Rome et les Parthes à partir d'Auguste, les étendards de Crassus, les rois parthes élevés à Rome, l'amitié des Flaviens et les guerres de Trajan, bref toutes ces alternatives de traités et de guerres avec les Arsacides et plus tard les Sassanides, qui se succédèrent pendant six cents ans jusqu'à l'arrivée des Arabes. Mais s'il fait bon marché des questions politiques, il n'en insiste que davantage sur les questions économiques, sur la mousson redécouverte au Ier siècle par Hippalos, sur les lamentations de Pline à propos du drainage de l'or romain, bref sur tout ce que nous savons de ce commerce actif qui se faisait tant par mer que par terre entre Rome et l'Inde et que la destruction même de Palmyre[1] ne dut pas arrêter... Qu'est-ce que tout cela prouve au point de vue qui nous occupe? Autant dire rien.

Qui ne voit que c'est se payer de mots que d'entasser ainsi

1) Plus intéressant, à notre avis, que ces considérations d'ordre commercial, serait pour notre sujet une comparaison entre les monuments du Gandhâra et de Palmyre. Signalons notamment au British Museum (*Semitic Room*) vingt-quatre bustes, probablement funéraires, datant du IIe et du IIIe siècle. Un geste ordinaire à ces statues est d'avoir le bras droit enveloppé dans les plis du manteau qui remontent vers l'épaule gauche; il est assurément curieux de retrouver ce geste devenu caractéristique du Bouddha Kâçyapa (v. G., fig. 71). Notons encore un autre geste familier qui consiste à tenir de la main gauche le coin extrême du vêtement : cf. le Bouddha publié par le Dr Lebon, *Monuments de l'Inde*, fig. 1. Signalons enfin les figurines insérées dans la haute coiffure de trois de ces bustes, de la même façon qu'Avalokiteçvara par exemple porte le Bouddha Amitâbha, son Dhyâni-Bouddha. (Cf. au Louvre.)

des arguments commerciaux ou politiques et que ces raisons ne portent pas sur le fond même de la question? Si c'était une affaire de régimes et d'alliances, pourquoi donc l'art grec, alors dans toute sa gloire, n'a-t-il pas inondé l'Inde à la suite de la fille de Séleucos ou de Mégasthène? Pourquoi du moins n'a-t-il pas fleuri cent cinquante ans plus tôt, dans cette même vallée de Kaboul, au sein de cette population semi-grecque dont nous parle le général Cunningham[1]? On conviendra aisément que si quelque roi semblait indiqué pour favoriser l'essor de l'art hellénique en ces lointaines contrées, c'était bien plutôt le grand roi Ménandre ou Milinda des traditions grecques et hindoues, que le barbare hirsute et grotesquement accoutré dans son armure que nous montrent les monnaies de Kanishka. C'est néanmoins au revers de ces monnaies qu'apparaissent pour la première fois, au 1er siècle seulement de notre ère, les Bouddhas du Gandhâra. Et d'autre part, pourquoi cette influence si tardive semble-t-elle avoir été en même temps si courte, alors qu'en suivant l'argumentation de M. Smith, elle aurait dû rester florissante aussi longtemps que le commerce le demeurait lui-même, jusqu'au temps de Constantin? C'est qu'en réalité ces raisons commerciales ou politiques sont, sinon insignifiantes — nous ne voudrions pas tomber dans cet autre extrême — du moins tout à fait secondaires. Il va de soi qu'une influence artistique peut s'exercer plus activement à la faveur des traités et des échanges : la paix ni le commerce ne la créent, pas plus que les guerres ne l'interrompent; c'est un lieu commun que l'art se rit des bouleversements politiques. Est-ce à dire qu'une influence artistique soit une chose mystérieuse et s'exerçant à distance par une sorte d'opération magique? Nous disons seulement que ni soldats ni marchands n'en sont les agents directs. Une influence artistique ne peut s'expliquer que de deux façons : légère, par une importation d'objets d'art (et

1) On ne saurait faire trop de réserves sur ce point. Sans doute quand le *Milinda pañho* oppose le chiffre de 80,000 moines aux 500 Yavanas de Milinda, il ne faut pas l'en croire sur parole : mais s'il y avait beaucoup moins de moines, y avait-il beaucoup plus de Yavanas dans l'entourage de Ménandre? Et combien de ces Yavanas étaient vraiment des Grecs?

c'est en ceci seulement que les marchands peuvent jouer un rôle)[1] ; soudaine et profonde, comme celle qui nous occupe, par un afflux d'artistes. A une question d'histoire de l'art on ne peut appliquer pour la résoudre que des raisons tirées de l'histoire de l'art; la véritable explication de l'influence classique au Gandhâra n'est pas dans l'histoire diplomatique, militaire ou économique de l'Asie antérieure, tout cela ne donne que le fond du tableau : avant tout, elle est dans l'histoire même de l'art classique.

La meilleure raison que telle doit bien être la position de la question, c'est qu'elle se trouve aussitôt résolue, du moins en principe. De ce point de vue nouveau, nous apercevons que l'expansion de l'art classique au Gandhâra n'est qu'un cas particulier d'un fait général, qui s'est étendu à l'ensemble du monde antique. Pourquoi, disions-nous encore, cette influence ne s'est-elle pas exercée plus tôt ni plus longtemps? Notre réponse est toute prête : c'est que l'art classique n'est devenu qu'à partir du Ier siècle ce qu'il avait déjà cessé d'être à la fin du IIIe, un article d'exportation. On n'attend pas de nous une histoire de l'art gréco-romain au début de notre ère : depuis quatre cents ans qu'on étudie l'antiquité classique, cette histoire n'est plus à faire[2]. Ce n'est un mystère pour personne que la prodigieuse prospérité de l'art grec à la faveur de la paix romaine : ni l'étonnante fécondité de la production artistique à cette époque, ni l'universalité de son expansion ne sont à prouver. Jamais l'art n'a été à meilleur marché ni davantage entré dans les mœurs ; on n'a pas encore oublié notre éblouissement devant une pareille profusion d'objets d'art dans une petite ville de province comme Pompeï. Et de même que nous trouvons l'art à la mode dans toutes les classes de la société, nous le trouvons également répandu dans tous les coins du monde, en Afrique comme à Thulé, sur les bords du Rhin et du Danube comme sur ceux de l'Euphrate et du Tigre, comme sur ceux de l'Indus. Est-ce la peine de rap-

1) Et ils en eurent un. Cf. le *Périple de la mer Erythrée*, ch. XXVIII.

2) Qu'on se reporte par exemple au chapitre sur l'art, dans les *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine* de Friedlander.

peler le caractère dominant de cet art, l'extraordinaire uniformité de ses sujets, de ses types, de sa technique d'un bout du monde à l'autre, uniformité qui serait incompréhensible si nous ne savions que le développement de l'art grec était achevé quand il se mit ainsi au service de la civilisation romaine, et que nous n'avons plus affaire qu'à des reproductions, à des copies (n'oublions pas que ce sont elles qui peuplent nos musées), tout au plus à des adaptations du splendide héritage laissé par les anciennes écoles ? Parlerons-nous enfin de ces innombrables artistes, grecs sans doute pour la plupart (et où n'y avait-il pas de Grecs alors, de Gadès à Séleucie?) grecs donc, ou *græculi*, peintres, sculpteurs, ciseleurs, fondeurs, mosaïstes, tous plus ou moins aventuriers, qu'on nous montre errant à travers l'empire, moins artistes peut-être que praticiens, mais d'une habileté de main incroyable et ne reculant devant aucun sujet : n'ont-ils pas dans leurs bagages le vaste trésor des formes ouvrées par leurs prédécesseurs de la bonne époque, trésor qu'ils devaient mettre des siècles à épuiser ? Les suivrons-nous à présent à l'œuvre dans les provinces lointaines où ils s'enfoncent à la recherche d'un patron généreux, le plus souvent de quelque dévot personnage désireux d'acquérir des mérites par une fondation pieuse et prêt à payer libéralement la réalisation artistique de ses vœux ? Les verrons-nous aux prises avec la difficulté de représenter pour la première fois quelque dieu nouveau, un dieu qui n'est pas, pour ainsi dire, au répertoire ? Comme ils ont vite fait de trouver dans leur mémoire un type familier qu'ils ont au bout de leur ciseau et qu'ils arrangent tant bien que mal en faveur de la divinité nouvelle ! On sait comme ils transformèrent lestement en dieux de l'Olympe grec les divinités de Gaule, de Germanie ou d'Orient, ainsi qu'ils avaient fait déjà du vague panthéon de l'ancienne Rome[1]. Un Hésus, un Teutatès, demandez-vous ? Nous vous ferons un Mars, un Mercure : libre à

1) On peut même se demander si les artistes grecs, en raison de l'excellence de leur art, ne furent pas un peu partout, à partir du Ier siècle, les grands fauteurs du culte des images. Voyez par exemple les réflexions de M. S. Reinach sur *L'art plastique en Gaule et le Druidisme* (*Revue celtique*, t. XIII, 1892).

vous de les adorer sous d'autres noms. Nous ne connaissons pas la déesse Sulcis, habitants d'*Aquæ Solis* (Bath), mais que penseriez-vous, pour lui servir d'image, de cette représentation d'Athéné? Vous voulez une statue de Mithra, nous n'en avons jamais fait encore : mais nous savons représenter le jeune Ganymède avec un bonnet phrygien et nous le pencherons sur le taureau qu'il sacrifie comme font les Victoires d'Athènes. Et comme ils sculptaient le marbre d'Afrique, le calcaire du Jura, le porphyre de Pannonie, nous les retrouvons taillant le schiste du Gandhâra, prodiguant les sculptures jusque sur les contre-marches d'escalier, faisant un Mâra d'un Éros ou d'un Satyre et, avec un turban et deux boucles d'oreille, transformant en Garouda l'aigle de Zeus. Les mettrons-nous enfin en présence de religions non plus mythologiques mais morales et réprouvant nettement le culte des images? Vraiment on s'en serait peu douté. Et peut-être vaut-il la peine de remarquer que la même question s'est posée pour le christianisme que pour le bouddhisme. Nous nous demandions comment il pouvait se faire que, même plusieurs siècles après le Nirvâna, même dans un pays aussi ouvert aux influences étrangères que le Gandhâra, nous trouvions si florissante avec le culte des Bouddhas et Bôdhisattvas une hérésie si contraire à la doctrine du Maître. « On peut se demander s'il est croyable, dit M. de Rossi, que les fidèles aux temps des apôtres ou de leurs disciples, quand l'Église, à peine sortie du sein de la synagogue si hostile aux images, était en guerre à mort avec l'idolâtrie, aient si promptement et si généralement adopté et pour ainsi dire baptisé les beaux-arts[1]. » Nous nous demandions pourquoi l'art bouddhique n'avait pas fleuri dans l'Inde au temps d'Açoka ou du moins de Ménandre, et pourquoi sa période de grande floraison a été si courte : M. de Rossi se demande pourquoi l'art chrétien a surtout prospéré sous les empereurs hostiles, au temps des persécutions, pour décliner au temps de Constantin, quand tout semblait devoir le favoriser. Les questions, on le voit, sont exactement paral-

1) Ce passage est cité d'après l'édition anglaise du chan. Northcote. Londres, 1879.

lèles : la même réponse vaut aussi dans les deux cas. Or que répond M. de Rossi? Justement ce que nous disions tout à l'heure : d'une part, la condition florissante des beaux-arts au Iᵉʳ siècle de notre ère, le grand nombre des artistes, le bon marché de la main d'œuvre — et d'autre part, le déclin de l'art et du goût à partir du IIIᵉ siècle, l'appauvrissement général, le nombre décroissant des artistes et la cherté qui en était la conséquence [1]. C'est ainsi que les artistes classiques conquirent en même temps le christianisme naissant et le bouddhisme déjà vieux de cinq siècles. Les légendes bibliques ou bouddhiques leur fournissaient d'inépuisables sujets, mais ils ont leurs préférences : ici, dans les catacombes, l'aventure de Jonas ou le Moïse faisant jaillir la source, là, au Gandhâra, l'épisode de Dîpankara Bouddha, le Bouddha à l'éléphant, la Nativité ou le Nirvâna. Ils ne reculent même pas devant la représentation du fondateur, ici adaptant la figure d'un Orphée ou d'un Hermès criophore, là transformant à l'indienne les traits d'Apollon. Étaient-ils chrétiens, étaient-ils bouddhistes, peu importe : ils étaient artistes et vivaient de leur pinceau ou de leur ciseau. C'est dans le même temps qu'ils donnaient aux statues de Simon le Mage les traits de Jupiter et qu'ils représentaient sous la figure de Minerve cette Hélène dont il était partout suivi et à qui les Pères de l'Église ont fait une réputation si noire [2]. Ils étaient d'ailleurs éclectiques à leur manière : l'un deux, sans doute à court de motif pour décorer les petits pilastres corinthiens d'une frise bouddhique, ne s'est-il pas avisé de sculpter en marge d'un bas-relief représentant la naissance du Bouddha, l'image du Bon Pasteur [3] ! A coup sûr, les artistes du Gandhâra ne valurent pas ceux

1) De Rossi, *Roma sotterranea cristiana*, I, p. 196.

2) Theodoretus : « Qui sectæ Simonis erant, cum statuam ejus in Jovis figuram construxissent, Helenæ autem in Minervæ speciem, eis thura adolebant ac libabant et tanquam deos adorabant. » Les manichéens avaient aussi des images de leur chef (v. Lettre *ad Constantiam Augustam*, attribuée à Eusèbe de Césarée). Le même Eusèbe (*Hist. ecclésiastique*, VII, 18), à propos des images anciennes qui auraient été faites de Jésus et des apôtres, attribue le fait à une habitude des gentils, « ἐθνικῇ συνηθείᾳ », dit-il.

3) Est-il besoin de remarquer comment un rapprochement de ce genre donne

de Rome ou de l'Asie Mineure : il fallait qu'ils ne fussent pas fort célèbres pour avoir dû aller chercher des clients aussi loin : mais ils avaient la tradition, ils avaient une habileté de main incontestable et leur marque est restée visible sur cette phalange de Bouddhas et de Bôdhisattvas qu'une moitié de l'Asie vénère encore.

Il est malheureusement impossible d'entrer plus avant dans le détail à qui ne connaît pas les collections de Peshawer, de Calcutta et surtout de Lahore : mais il ne nous semble pas douteux que l'explication de l'influence classique au Gandhâra ne soit à chercher de ce côté. Il resterait encore à suivre cet art nouveau à travers l'Inde et même à travers l'Asie qu'il envahit en même temps que le Mahâyâna. Nous avons cru pouvoir affirmer, d'accord avec la tradition, l'origine occidentale des principales images qui dans la vallée du Gange servirent de prototypes aux représentations des Bouddhas et des Bôdhisattvas. Sera-t-il possible quelque jour de peupler les cadres vides que Târânâtha nous offre : école de l'ouest ancien, école de l'Inde centrale, école orientale? Qu'est-ce que cette école du sud dont parle encore Târânâtha? Surtout quelles furent les relations de l'art bouddhique et de l'art brahmanique [1]? Autant de questions que nous ne

quelque valeur à la tradition chrétienne qui fait visiter le roi Gondopharès par saint Thomas?

1) La question a été décidée de la façon la plus tranchante en faveur de l'antériorité de l'art brahmanique dans un article de M. L. A. Waddell (*Journal of the R. As. Soc.*, janv. 1894). Selon lui, « en vue de se former une idée nette de la mythologie bouddhique, il faut se bien mettre dans l'esprit, comme on va le voir tout de suite, que les bouddhistes de l'Inde formèrent les images de leurs divinités généralement sur le modèle d'un Dieu brahmanique, possesseur d'attributs quelque peu analogues... » Nous voyons en bien effet M. Waddell s'efforcer dans la suite de nous prouver qu'Avalokiteçvara a été formé sur le modèle de Brahmâ; mais jusqu'à ce que M. Waddell nous ait montré l'image de Brahmâ qui a servi de prototype à celle d'Avalokiteçvara, nous continuerons à voir dans les statues de ce dernier les descendantes directes des statues des Bôdhisattvas du Gandhâra. Quant à savoir s'il y a eu des emprunts entre l'art bouddhique et l'art brahmanique et lequel a été l'emprunteur, ou s'il y a eu, au contraire, développement parallèle, nous ne pouvons qu'avouer notre ignorance à ce sujet. La seule chose sûre est la pénétration de ces deux arts et d'incontestables ressemblances qui font que, autour de Bouddha-Gayâ par exemple, des statues bouddhiques sont encore vénérées dans des temples et sous des noms brahmaniques, au rapport de Râj. Mitra.

pouvons encore que soulever. Tout au plus entrevoyons-nous déjà plus d'une cause de l'indéniable décadence : la multiplication à l'infini des images le long des terrasses des temples, leur reproduction pieusement stéréotypée, leur uniformité désespérante où telle position des mains, tel attribut introduit à peine un élément de variété et de distinction. En même temps les personnages accessoires se rapetissent hors de toute proportion avec le personnage central ; les bras se multiplient pour porter les attributs ; les vieilles épithètes sont prises à la lettre ; nous avons par exemple un Avalokiteçvara à mille bras, d'autres à onze têtes, œuvres d'une piété et d'un art également extravagants. Ni le nombre ni la richesse des images, attestés par les récits des musulmans pour qui « Bout » resta synonyme d'idole, ne peuvent compenser pour nous cet affaiblissement du goût. Dans l'Inde du moins l'arrivée des « Mlecchas », si elle fut le signal de la destruction de bien des œuvres anciennes, coupa court à cette décadence : mais le panthéon dont l'art classique avait doté le bouddhisme devait encore subir des transformations plus étranges aux mains des peuples de la Haute-Asie jusqu'à ce que nous trouvions enfin réduits au rôle de bibelots d'étagère ces descendants ignorés de l'art grec.

A. Foucher.

Peut-être serait-il à propos d'ajouter quelques mots sur les spécimens de l'art du Gandhâra que possède le Louvre. On les trouvera au premier étage, dans une vitrine de la salle des antiquités de Susiane et de Chaldée, au haut de l'escalier du Musée assyrien (S. VI). Nous avons dit qu'ils étaient au nombre de neuf. Ils ont été donnés au Musée par le prince Fr. de Sleswig-Holstein, comte de Noër. Leur provenance exacte n'est pas connue. Tous sont taillés dans ce même schiste bleuâtre dont nous avons parlé. En voici la liste sommaire, accompagnée des dimensions que M. Heuzey nous a gracieusement autorisé à prendre et à publier :

1° Fragment de statue : tête de Bouddha, du type classique, avec les cheveux ondés. Hauteur 0m,25.

2° Statuette de Bôdhisattva, debout, nimbé, l'épaule droite seulement découverte, la main droite brisée, à la main gauche un flacon (Maitreya?). Hauteur avec le piédestal, 0m,34.

3° Bas-relief représentant le Nirvâna du Bouddha (cf. Grünwedel, fig. 37). Hauteur 0m,155, larg. 0m,15.

4° Bas-relief montrant le Bouddha avec de chaque côté deux fidèles laïques entre deux pilastres corinthiens. Hauteur 0m,145, larg. 0m,24.

5° Fragment de bas-relief représentant la Conception du Bouddha (exception à la note 2 de la page 335) : on aperçoit au milieu Mâyâ couchée sur un lit, la tête à droite du spectateur, des deux côtés dans les vestibules les Yavanîs de garde, en haut un balcon sur lequel retombent des draperies et où sont rangés cinq personnages, et enfin, suspendu la tête en bas entre le balcon et la hanche de Mâyâ, un éléphant minuscule (cf. pour le décor Grünwedel, fig. 41). Hauteur 0m,12, larg. 0m,225.

6° Fragment de bas-relief représentant le Bouddha entre quatre assistants le premier à sa droite est agenouillé, dans la main du deuxième à gauche on distingue encore le foudre de Mâra : les têtes sont brisées. Hauteur 0m,205, larg. 0m,30.

7° Fragment de bas-relief, probablement partie droite d'un bas-relief : Mâra, moines et fidèles laïques. Hauteur 0m,255, larg. 0m,16.

8° Fragment de bas-relief, probablement partie gauche d'un bas-relief : deux personnages (un Bodhisattva et un fidèle laïque?) sous un balcon où sont trois spectateurs. Hauteur 0m,28, larg. 0m,15.

9° Fragment de frise : guirlande portée par des Amours (cf. Grunwedel, fig. 45). Hauteur 0m,105, larg. 0m,37.

REVUE DES LIVRES

Dr Em. Laroche. — **Questions chronologiques concernant la première carte historique. Chronologie des Israélites, chronologie des Égyptiens. — L'Exode.**

L'exercice de la médecine laisse certains loisirs à M. le Dr Em. Laroche, et, soucieux de contribuer pour sa part au progrès des connaissances humaines, il emploie ces loisirs à confectionner des cartes où l'histoire des peuples de la terre est rangée en tableaux qui se correspondent les uns aux autres, et où l'œil peut embrasser à la fois tous les événements qui se sont passés dans une même année. En quatre tableaux, il a pu concentrer ainsi tous les faits qu'il juge intéressants à connaître, cela depuis la création du monde — car il admet que la création de l'homme a bien eu lieu à jour fixe en l'an 4004 avant notre ère — jusqu'à l'an de grâce 1793, célèbre à divers titres, notamment par les excès de la Terreur. Sans doute, en ce long espace de temps, presque six mille ans, M. le Dr Laroche a dû se trouver parfois aux prises avec de terribles difficultés; mais il est doué d'une foi robuste et j'imagine qu'elle pourrait transporter les montagnes, s'il le voulait. Il ne recule point devant les difficultés; au contraire, il les aborde de face, se fait de jolis raisonnements à lui-même, par lesquels il combat ceux qu'il devrait défendre et se montre plus que courtois envers ceux qu'il devrait combattre et dont il accepte presque toutes les données, sans toutefois accepter toutes leurs conclusions. A cela double avantage; il fait voir, premièrement, qu'il est un exégète autrement fait que les exégètes officiels du catholicisme et, secondement, il tourne à la confusion des savants laïques les arguments qu'il leur emprunte.

Pour arriver à ce double résultat, toutes les armes lui sont bonnes; il fait flèche de tout bois, comme on dit. Ce n'a pas été un de mes moindres étonnements que de le voir citer comme une autorite prépondérante le manuel de théologie de Toulouse : *Institutiones ad usum seminariorum*, par A. Bonnal, à côté de Volney. Mais ses principales autorités sont les œuvres de Mariette, de M. Maspero, de Lenormant, de E. de Rougé, de Brugsch, de M. Eisenlohr, de Chabas, le tout pele-mêle sans s'occuper du degré de crédibilité que mérite chacun de ces auteurs en particulier. Il tombe quelquefois en de singulières méprises, par exemple quand il dit que M. Maspero a contesté l'identification proposée par Chabas des Aperiu et des Hébreux, qu'il l'a contestée dans le journal l'*Égyptologie*, alors que le journal l'*Egyptologie* était rédigé par Chabas seul pour la publication du papyrus n° 4 de Boulaq. Il a confondu la

réponse de Chabas dans ce journal sur ce même sujet, avec la critique faite par M. Maspero dans une séance de l'Académie des inscriptions et belles-lettres.

M. Laroche en veut presque autant à M. l'abbé Vigouroux qu'à Renan : s'il fait remarquer les contradictions trop évidentes du second et de ses émules en chronologie, il prend un malin plaisir à démontrer, du moins il le croit, que les solutions du premier ne sont guère plus stables, quoique M. L. soit un fervent chrétien, qu'il cherche avant tout à prouver que la Bible mérite toute confiance. Les démonstrations sont faites avec grand renfort de tableaux égyptiens empruntés à l'*Histoire ancienne de l'Orient* de Fr. Lenormant. Tous ces tableaux, qui enrichissent l'œuvre du docteur Laroche, pourraient faire illusion aux âmes simples ; ils montrent en réalité que l'auteur du livre que je discute n'entend rien à la science dont il parle, qu'il ne travaille que de seconde main et qu'il ne possède même pas le *criterium* nécessaire en pareille occasion, c'est-à-dire une connaissance suffisante des langues anciennes de l'Orient, hébreu, assyrien, égyptien, pour ne citer que celles-là. Dès lors que peut-il attendre de son travail ?

Qu'il croie que l'Exode a eu lieu sous Aménophis IV, en l'an 1492 avant notre ère, je le veux bien ; mais qu'il donne sa croyance comme la seule vraie sur ce point, c'est ce que je ne puis admettre. Les raisons qu'il offre en effet de sa croyance sont pour le moins étranges. Aménophis IV était allié aux princes de Syrie, de tout le pays connu de son temps sous le nom de terre des Khétas ; après lui et après la chute de la XVIII[e] dynastie, les souverains de la XIX[e] dynastie possèdent encore un vaste empire de ce côté, et qui croirait que s'ils eussent reconquis les esclaves sortis de l'Égypte après les événements que raconte la Bible, ils ne les eussent pas ramenés en triomphateurs dans la terre que ces esclaves avaient fuie ? Jusqu'ici on avait cru que les événements racontés au 1[er] chapitre de l'*Exode*, entre autres la fondation de Ramsès et de Pithom, se rapportaient à la XIX[e] dynastie ; mais M. le docteur Laroche montre péremptoirement, croit-il, que l'on s'est trompé ; pour lui la fondation de Ramsès doit être reportée avant le règne de Thoutmès III, sous celui de la régente Hâtschopset Pourquoi alors l'avoir nommée Ramsès ? C'est une question que n'effleure même pas l'auteur. C'est comme s'il disait que Napoléon-Vendée et Napoléonville ont été nommées ainsi sous le règne de Louis XIV. Comme il accepte sans mot dire toutes les données que lui fournissent les égyptologues afin de montrer que son livre est au courant des dernières découvertes, il croit fermement que la ville découverte par M. Naville à Tell-el-Maskhoutah est Pithom, tandis que c'est bel et bien Ramsès, la ville nommée par les Grecs Hérôôpolis, ainsi qu'on le sait avec certitude par les inscriptions trouvées en cet emplacement. Et je vais lui apprendre pourquoi cette ville de Hérôôpolis est Ramsès et non Pithom, malgré les fouilles et l'autorité de M. Naville. Lorsque les Grecs ont nommé les villes égyptiennes de noms grecs, ils ont usé de diverses méthodes pour faire correspondre les appellations grecques aux appellations égyp-

tiennes : ou ils ont conservé le nom égyptien sans le traduire, ou ils ont donné à la ville le nom du dieu qu'elle adorait, ou ils ont simplement traduit le sens de l'appellation égyptienne dans leur langue. Ainsi Bouto n'a pas changé, ainsi Diospolis a été nommée la ville de Zeus parce qu'ils avaient identifié Zeus avec Amon, et Diospolis est en grec le nom de Thèbes où l'on adorait effectivement Amon; ainsi la ville de Hérôôpolis, a été nommée d'après la troisième méthode. Or que veut dire le mot Hérôôpolis sinon la ville des héros ou des choses héroïques, la ville des héroïsmes? Eh! bien, le nom de cette ville que Ramsès II avait fait construire à l'entrée du golfe Héroopolite est en égyptien : *la grande des choses valeureuses, ââ nakhtou*, ce qu'il serait difficile de traduire mieux en grec. Et notez bien que ce n'est pas au sens propre qu'il faut prendre ces mots, mais bien plutôt au sens figuré, parce qu'il fallut des efforts surhumains pour construire ainsi une ville au milieu des sables, à l'entrée de ce golfe, et pour lui amener les choses nécessaires à la vie de ses habitants, et en premier lieu l'eau potable. Par conséquent, si Hérôôpolis est la traduction rigoureuse du nom composé *ââ nakhtou*, si cette ville d'*ââ nakhtou* a été construite par Ramsès II, que vient faire ici Pithom? Rien d'utile que je sache. L'autorité de M. Naville peut être grande; elle ne sera jamais assez grande pour faire croire que Pithom est Ramsès. D'ailleurs la tradition égyptienne disait que c'était Ramsès, tandis que Pithom était plus rapprochée du Delta, ce qui concordait parfaitement avec l'Itinéraire romain.

Morale : Il ne faut pas ajouter une foi aveugle aux livres des égyptologues, car les plus savants sont faillibles et ils se trompent en effet, comme M. Naville s'est ici trompé. En outre, quand on veut faire un livre sérieux sur des questions aussi difficiles, il faut être autrement armé que ne l'est l'auteur des *Questions chronologiques*.

E. Amélineau.

G. Jéquier. — **Le Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès**; quatre-vingt-dix-septième fascicule de la *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, sciences historiques et philologiques.

Ce petit livre est l'œuvre d'un débutant qui s'annonce bien. Le livre égyptien qu'il a traduit est fort connu des égyptologues; il doit l'être aussi des lecteurs de cette *Revue*, car M. Maspero y a consacré une assez grande partie de son article sur les *Hypogées royaux*. C'est le même qui est connu sous le nom de *Livre de l'Hémisphère inférieur*, et j'avoue que ce nom me sourit plus que celui de Hadès. Le mot *Hadès* nous reporte en effet à l'Enfer grec ou à l'Orcus des Latins; il y avait de cela dans le *Diaout* égyptien, mais il y avait plus. Le *Diaout* était cette partie souterraine du monde terrestre que le soleil était censé traverser pendant les douze heures de la nuit : les âmes qui n'avaient pu monter dans la

barque solaire y avaient leur résidence avec une foule de génies que l'on représentait avec des têtes d'animaux horribles, serpents, crocodiles, etc. Le mot *Hadès* nous donne bien l'impression de la seconde partie de ce double sens, mais il ne nous fait aucunement connaître le premier. C'est pourquoi je préfère le nom primitif *Hémisphere inférieur* quoiqu'il ne soit point exact, car les Égyptiens étaient loin de se figurer le monde comme une sphère, puisqu'ils se le figuraient, au contraire, comme un carré, ou comme un ellipsoïde pour les plus savants d'entre eux; mais, ceci une fois connu, le mot a l'avantage de comprendre le double sens qui était attaché au nom égyptien et dont le principal a trait au passage du soleil de nuit dans les divers domaines des douze heures.

L'*apparatus scientificus* ne fait pas défaut dans l'ouvrage de M. Jéquier et il nous fait concevoir l'espérance que le jeune auteur fera, par la suite, des études plus ardues et plus sérieuses. La traduction est ce qu'on peut attendre après celle qu'a donnée M. Maspero. Je ne saurais admettre sa transcription des mots égyptiens qui n'est rien moins que certaine, qui se laisse prendre à certaines résonances curieuses, qui ne tient nullement compte de faits parfaitement démontrés, qui se contredit elle-même et qui nous fournit des mots qu'il est tout à fait impossible de prononcer, en ayant la prétention de nous redonner la véritable prononciation d'une langue morte depuis trop longtemps. Le point d'appui cherché par les protagonistes de cette prononciation est chancelant, il est nul le plus souvent : le véritable point d'appui serait plus certainement le copte, malgré les changements apportés par l'âge d'une langue qui a dû passer par bien des états successifs, que les transcriptions plus ou moins fidèles des Grecs ou des autres nations voisines. De même si l'on voulait chercher la prononciation véritable du vieux français, il me semble qu'il serait beaucoup plus naturel de la chercher dans la langue française elle-même, même dans celle du XIXe siècle, que dans les transcriptions anglaises ou allemandes. Encore y aurait-il plus de ressemblances entre les langues de l'Europe qui ont un même fonds commun, qu'entre l'égyptien et le grec. Si la confusion qui se dégage naturellement de toutes les tentatives faites dans un sens ou dans un autre continue quelque temps encore, il sera plus difficile de se reconnaître au milieu des transcriptions fantaisistes qu'au milieu des hiéroglyphes eux-mêmes.

Ce point n'est pas le seul sur lequel je suis en désaccord avec M. Jéquier. Certaines des idées tenues en ce moment sur la religion égyptienne me paraissent tout aussi sujettes à caution. L'auteur me paraît trop disposé à les accepter sans contrôle.

S'il paraît s'en échapper, il tombe dans une série d'erreurs assez graves. Ainsi, pour ne citer que cette seule série, il n'a pas été sans entendre dire parfois que les doctrines gnostiques avaient un grand nombre de points de ressemblance avec les croyances egyptiennes, et qu'en particulier les croyances qui se rencontrent dans le Livre de ce qu'il y a dans l'*Hémisphère inférieur* se rencontrent dans les sys-

tèmes gnostiques. Sa connaissance du gnosticisme se borne au livre nommé *Pistis Sophia*, que je le soupçonne bien d'avoir lu dans la traduction de Schwartze. Il fait donc remarquer les coïncidences entre les deux doctrines. Il dit par exemple : « Cette croyance (il s'agit des mots de passe qu'il faut donner avant d'entrer dans chacune des heures de la nuit) se retrouve encore à une époque très postérieure; voir *Pistis Sophia*, p. 294, où l'âme, pour traverser les différentes stations de l'enfer, doit prononcer les noms mystiques des éons qui les gardent[1]. » Eh bien ! je lui en demande pardon, ces choses-là ne se passent point dans les enfers, pour la bonne raison que l'âme des élus n'a point à entrer dans les cercles infernaux où elle tomberait si elle avait été condamnée à ce sort malheureux ; mais cette connaissance est requise des âmes pneumatiques qui, pour arriver à l'Æon suprême, doivent traverser tous les Æons intermédiaires entre lui et la terre, dans les airs ou les lieux du milieu et même supérieurs pour employer la phraséologie gnostique. En outre, dans la page à laquelle il renvoie, il n'est point question que l'âme doive prononcer les noms mystiques des Æons, ou pour mieux dire des Archons ; mais il est question seulement de l'*apologie*, c'est-à-dire des mots de passe qui ouvraient l'entrée de la porte et font que les Archons se retirent devant le possesseur de ces mots requis pour entrer.

De même dans un autre passage, il dit : « Dans la *Pistis Sophia*, nous retrouvons des traces de cette division de l'Hadès, avec les différentes stations auxquelles président des Æons. » Et il renvoie aux pages 200 et 320. A cette dernière page, il s'agit vraiment des enfers ; mais il n'y a point d'Æons qui président à cette partie de la création, seulement des génies de gauche, ou mauvais génies; les Æons sont essentiellement bons. A la page 200 il n'est nullement question des diverses stations des enfers, mais bien de la distance qu'il y a entre chaque *Parastate*. Je pourrais faire la même remarque pour la dernière note de son chapitre premier où il me fait l'honneur de citer un de mes ouvrages ; je crois que ce qui précède suffira pour montrer à M. Jéquier que les notes de son petit livre, qui est loin d'être sans mérite et qui fait bien augurer de l'avenir, ont besoin d'être revisées sur plusieurs points.

E. AMÉLINEAU.

V. BÉRARD. — **De l'origine des cultes arcadiens.** Paris, Thorin, 1894, in-8, 378 p.

Qu'on ne se laisse point abuser par un titre : l'ouvrage de M. Bérard ressemble aussi peu que possible à l'étude de M. Immerwahr sur les *Cultes arcadiens*[2]; il en est même la contradiction. Les matériaux des deux livres sont, i

1) Jéquier, *Livre de ce qu'il a dans l'Hadès*, p. 13, n. 3.
2) *Die Kulte und Mythen Arkadiens*, I. Leipzig, Teubner, 1891.

est vrai, en partie identiques; mais quelle différence dans l'usage qui en est fait! Le mythologue allemand, dont l'œuvre n'a pourtant que trois ans de date, est, aux yeux de M. B., un retardataire qui, dans l'interprétation des faits, s'amuse aux hypothèses solaires et lunaires de jadis, qui ose pratiquer encore la méthode philologique; méthode décidément surannée contre laquelle M. B. part en guerre avec vaillance, espérant bien qu'elle ne survivra pas aux coups qu'il lui porte et que « son testament » aura été précisément le livre de M. Immerwahr.

En quoi donc consiste la victoire que M. Bérard pense avoir remportée? — Étudiant les religions de l'Arcadie, il s'est mis en peine d'en chercher, non pas les origines, mais *l'origine*. Et cette origine unique, il l'a découverte : elle n'est ni hellénique, ni aryenne; elle est phénicienne.

Cette thèse, à vrai dire, n'est pas nouvelle. « Il faut bien, disait autrefois Creuzer, que quelque colon, venu d'Égypte ou *de Phénicie*, ait introduit dans ces lieux agrestes une culture plus avancée »; et M. B. n'ignore pas ce qu'il doit à Raoul-Rochette et à des savants contemporains, à Ernst Curtius, à M. Clermont-Ganneau, à M. Otto Gruppe. Mais si l'idée de l'origine phénicienne des religions grecques n'a peut-être pas germé d'elle-même dans son esprit, une fois qu'elle y a été implantée, elle y a poussé avec vigueur. Nul avant lui n'avait essayé, pour une région déterminée de la Grèce, une démonstration aussi complète de cette théorie; nul, dans ce dessein, n'avait accumulé une pareille masse de preuves ou de faits et n'avait déployé une telle force de déduction. Bien qu'il se défende de la prétention d'apporter un ensemble de certitudes, M. B. professe une foi solide en la vérité qu'il a cherchée et qu'il croit tenir. Doit-on s'étonner qu'une conviction aussi entière soit accompagnée chez lui d'une certaine satisfaction, et que cette satisfaction éclate parfois en une sorte d'εὕρηκα triomphal?

L'ouvrage a pour sous-titre : *Essai de méthode en mythologie grecque*. Cela indique évidemment que, dans la pensée de l'auteur, les diverses méthodes employées jusqu'ici ne sont pas bonnes, et qu'il convient de leur en substituer une autre, une meilleure. Cette autre méthode est-elle cependant neuve en toutes ses parties? Malgré son désir de renouveler la science de fond en comble, M. B. n'a pas fait table absolument rase de toutes les doctrines antérieures, et l'axiôme de Max Müller « mythologie, maladie du langage », lui est commode pour expliquer plusieurs fables, entre autres celle de Zeus Καππώτας à Gythion et la légende d'Oreste qui s'y rattache. Il va même trop loin dans ce sens, à notre gré; car le désir de prouver sa thèse par toutes sortes de moyens l'entraîne quelquefois, l'ardeur de son imagination aidant, à des interprétations fâcheuses et à des étymologies d'aventure. On ne peut s'empêcher de sourire en lisant qu'en Arcadie, Elatos « l'homme des pins » est un dieu céleste, parce que le pin habite les hauteurs des montagnes; ou encore que le nom de la déesse marine Amphitrite pouvait s'appliquer à la triple et sextuple déesse sémitique, sous le

prétexte qu'en décomposant ce nom, on y trouve ἄμφω, qui veut dire « deux», et τρίτη, « troisième » ou « triple » ! Ce sont là des fantaisies où il semble qu'auraient pu s'égarer seuls ces philologues dont M. Bérard parle avec un dédain si plein de pitié. Mais n'insistons pas, et arrivons à ce qui est vraiment important dans la méthode que le jeune savant a mise en œuvre.

L'idée fondamentale de cette méthode est celle qu'il développe avec talent dans son introduction : pour qui veut connaître les religions grecques, les rites doivent avoir plus de valeur que les mythes. La piété, dit-il justement, ne consistait pas dans la croyance en des dogmes révélés, mais dans l'accomplissement d'actes ou de gestes traditionnels. « Ces pratiques rituelles firent travailler l'imagination populaire », qui chercha à les expliquer, et ces explications inventées par le peuple ne sont autre chose que les mythes. Il faut donc considérer les mythes « non pas comme la source, mais comme le produit des symboles et des pratiques... C'est par la religion qu'il faut aborder la mythologie grecque et non pas la religion par la mythologie ». — On ne saurait nier qu'il y a là une hypothèse séduisante qui, si elle se vérifie par les faits, peut devenir féconde en résultats. Je suis d'accord avec M. B. d'abord sur ce point que la faculté créatrice des mythes n'a pas dû s'épanouir seulement à l'aube de l'humanité aryenne et qu'elle n'était point morte quand ceux qui furent les Hellènes vinrent s'établir en Grèce. Rappelons-nous seulement la légende de la nymphe Cyrènè aimée d'Apollon, légende éclose d'un fait historique vers la fin du VIIe siècle. Il n'est donc pas impossible non plus, *a priori*, que, dans les temps plus reculés, des cérémonies religieuses dont on cherchait à s'expliquer le sens aient donné naissance à des fables. Partant de cette supposition, M. Bérard étudiera donc d'abord « les cultes et le matériel des cultes ; les symboles et les images ; les épithètes et les invocations ; les usages et les rites et il essaiera de montrer que ce matériel religieux est en grande partie venu de l'Orient. Il cherchera ensuite quelle influence put avoir ce matériel sur les croyances populaires, quelles légendes en furent vraisemblablement tirées, ou de quelle façon les anciennes légendes s'y adaptèrent ». Ce plan est rempli de promesses. Mais voyons comment la méthode est appliquée et quels en sont les principaux résultats.

Où elle triomphe sans conteste, c'est dans le premier chapitre, qui est le meilleur et le plus solide du livre. La comparaison instituée par M. B. entre les rites du grand dieu des Sémites et ceux du Jupiter qui était adoré en Arcadie sur le mont Lycée ne laisse place à aucun doute. Ce dieu à qui Lycaon avait sacrifié jadis un enfant nouveau-né et qui, jusqu'au temps de Théophraste, exigeait des victimes humaines ; ce dieu adoré sur les hauts lieux, qui n'a ni temple ni image, mais seulement un *téménos* interdit au vulgaire, et pour autel un simple tertre avec deux colonnes et deux aigles, ne ressemble à aucun autre Jupiter hellénique : c'est bien un dieu sémitique, c'est un Baal. — Comment contester également que la déesse arcadienne Eurynomé qui a un torse de

femme et une queue de poisson, ne ressemble singulièrement à la Dercéto syrienne adorée à Ascalon, et que les attributs de la Déméter Mélaina, le dauphin, la colombe, la tête de cheval à la crinière hérissée de serpents, ne s'expliquent assez facilement par la symbolique orientale! M. Bérard a donc démontré, avec un grand luxe d'arguments, un fait qu'on avait déjà constaté, mais sans y prêter une suffisante attention : la présence d'éléments asiatiques, phéniciens, dans les religions de l'Arcadie.

Il va plus loin : il y découvre les triades divines des Sémites. Parce qu'en Arcadie, comme souvent d'ailleurs en Grèce, trois divinités se trouvent parfois réunies dans le même culte ou sculptées sur le même bas-relief, parce qu'à Mégalopolis on distinguait Aphrodite οὐρανία d'Aphrodite πάνδημος et d'Aphrodite ἀποστροφία, parce qu'à Stymphale la déesse Héra était considérée comme παῖς, comme τελεία et comme χήρα, M. Bérard en conclut que cette triplicité était générale en ce pays et qu'elle vient de l'Orient. Ce sont donc les Phéniciens qui ont légué aux Arcadiens une grande déesse, tour à tour céleste, terrestre, infernale. La déesse céleste qui, chez les Grecs comme chez les Sémites, a ce caractère d'être vierge et sauveuse, c'est Koré, c'est Soteira; la déesse terrestre, c'est Déméter Despoina, dont les épithètes rappellent les invocations de la déesse syrienne; la déesse infernale, c'est Déméter Noire de Phigalie, adorée dans les cavernes, la Déméter-Erinys, divinité de la mort, la Déméter Hopia, divinité de la guerre meurtrière. De même, le grand dieu est à la fois un et triple : le Baal arcadien est Zeus; il est aussi Poseidon et Dionysos. Mais, chez les Sémites, à côté du dieu-père et de la déesse-mère, se place un dieu-fils. Où est donc le dieu-fils en Arcadie? M. Bérard le reconnaît dans Hermès qui, à Olympie, sous le nom de *Parammon* était associé à Ammon et à Héra Ammonia. Le caractère d'Hermès a été dans le camp des mythologues un tel sujet de dispute qu'on aimerait à se reposer dans cette nouvelle hypothèse, moins hasardeuse peut-être que les autres. Si, comme M. Bérard paraît l'avoir établi, les Phéniciens sont venus en Arcadie, et s'il est vrai qu'ils y aient apporté leurs cultes, pourquoi Hermès, le messager des dieux, serait-il autre chose que l'ange de Baal et d'Astarté? La plupart de ses attributs, le phallus, le caducée, le serpent, le bélier, se rencontrent, en effet, soit en Syrie, soit à Carthage. Mais ce dieu-fils, s'il est vraiment d'origine orientale, devra, comme la troisième personne de la trinité phénicienne, se décomposer à son tour en trois dieux : à Adonis — Eshmoun — Melqart correspondrait, en Arcadie, Hermès — Asclépios — Héraclès. — Ici, quelle que soit la bonne volonté du lecteur, il est arrêté et résiste. On voit bien que, dans la mythologie hellénique, Hermès et Héraclès ont certains rapports, qu'il ne faut point exagérer; mais entre Asclépios qui est purement un « guérisseur » — pas autre chose — et les deux autres dieux, il n'y a en vérité rien de commun. Comment donc admettre pareille assimilation? Du reste, en Arcadie, il y avait *quatre* dieux fils, et non pas *trois*. Pourquoi se débarrasser si lestement d'Apollon qui, quoi que prétende M. B., était honoré en Arcadie, où les

ruines du temple de Bassæ attestent aujourd'hui encore sa puissance? Le système trinitaire ne s'applique donc pas exactement au dieu-fils. Dès lors, on peut se demander si, pour le reste, ce système n'a pas été construit avec des matériaux plus spécieux que solides, et si le lecteur, accablé sous le poids des faits et des arguments que M. B. entasse sans ménagement, ébloui par le prestige de la science sémitique de l'auteur et de ses équations mythologiques, ne s'est pas rendu trop facilement, et comme de guerre lasse, à ses conclusions.

Il ne faut attacher évidemment que la valeur d'une hypothèse à la succession chronologique que M. B. imagine dans le développement religieux de l'Arcadie : d'abord une religion pélasgique très élémentaire, où Pan et Sélèné, le Soleil et la Lune, étaient les seuls dieux; puis, Zeus Lycaios = Baal remplaçant Pan sur sa montagne, tandis qu'une religion sémitique se répand et s'établit dans les cantons arcadiens ; enfin, cette religion orientale « décomposée par l'esprit analytique des Hellènes et donnant naissance au panthéon anthropomorphique des Arcadiens. »

On devine quelle est l'ambition de M. Bérard, et il ne s'en défend point. La découverte de l'origine des cultes arcadiens doit le conduire à l'explication de la religion hellénique tout entière; et dès maintenant il est sûr de cette explication, qui sera d'ailleurs d'une parfaite simplicité : « presque tout l'Olympe grec est d'origine sémitique. » Or, sans vouloir rien préjuger, l'annonce d'une pareille conclusion n'est-elle pas légèrement téméraire ! D'abord, est-il vraisemblable que les Hellènes n'aient apporté en Grèce avec eux qu'une religion « tout à fait rudimentaire », et que cette race, douée comme elle l'était, n'ait senti s'éveiller son imagination mythique qu'au contact des marchands phéniciens? Une objection plus forte se présente, et l'on s'étonne que M. B. n'ait pas songé à la prévenir. Ces éléments phéniciens qu'il signale avec raison dans les cultes de l'Arcadie, qu'il découvrira probablement aussi dans d'autres cantons de la Grècè, ont-ils donc été importés tous avant l'arrivée des Hellènes? Et quelques-uns au moins d'entre eux ne sont-ils point d'introduction tardive? Pour n'avoir pas fait cette distinction, pour avoir employé à soutenir une thèse absolue, des textes des époques les plus diverses, et souvent des plus basses époques, le livre de M. B. n'a parfois que les apparences de la rigueur scientifique. C'est oublier les règles de la critique historique que de citer comme preuve des *origines* orientales de la religion grecque la Baubo éleusinienne aux gestes obcènes « personnification de l'Astarté au triangle sexuel »; car Baubo, qui est absolument inconnue de l'auteur de l'hymne homérique à Déméter, fait pour la première fois son apparition dans un fragment de poésie orphique, cité par Clément d'Alexandrie (*Protrep.* 17). Et de même, à quoi sert, pour résoudre la question d'origines, de rapprocher la Baalat sémitique de la triple Hécate adorée en Grèce, puisque la mention la plus ancienne qui soit faite d'Hécate est dans un morceau, de fabrication orphique, manifestement interpolé dans la *Théogonie* attribuée à Hésiode? Des faits de ce genre pourraient mettre sur la voie d'une hypothèse

toute différente de celle de M. B. Ils permettraient de supposer que les cultes phéniciens, au lieu de s'être imposés aux Grecs qui, avant eux, n'auraient eu qu'une religion embryonnaire, sont venus seulement s'ajouter, se superposer à des religions helléniques préexistantes, pour s'amalgamer ensuite avec elles.

Quel que soit le sort réservé aux recherches ultérieures de M. Bérard, ses conclusions actuelles, trop générales, sont donc excessives. Mais les résultats partiels, auxquels il est arrivé et qui paraissent acquis, sont assez importants pour commander la plus sérieuse attention. Ce livre d'une construction puissante, d'une systématisation hardie et souvent heureuse, devra être lu par quiconque s'intéresse à l'histoire des religions de l'antiquité : il marque vraiment une date, et peut-être une étape nouvelle, dans la marche des études de mythologie grecque.

P. Decharme.

Bibliothèque des Religions comparées. — L'empire chinois. — Le bouddhisme en Chine et au Thibet, par E. Lamairesse, ancien ingénieur en chef des établissements français dans l'Inde. — Paris, Georges Carré, 1894, in-12, pp. II-440.

On s'étonne quand on a eu en France un Burnouf, quand il existe un *Essai sur la légende du Bouddha* de M. Senart, quand *Le Bouddha* de M. H. Oldenberg vient d'être rendu accessible au public français par la traduction de M. A. Foucher; on s'étonne, dis-je, de voir un auteur écrire le volume que nous avons entre les mains, un éditeur pour le publier et peut-être des acheteurs pour le lire.

L'ouvrage de M. Lamairesse a certainement la prétention d'être un livre sérieux; il ne ressemble assurément pas à une de ces mille productions éphémères que le bouddhisme, à la mode aujourd'hui, fait éclore sous les plumes les moins autorisées et dans les milieux les plus disparates. Ce livre est une compilation faite au petit bonheur. M. Guimet avec sa conférence sur le théâtre en Chine et au Japon, M. Léon de Rosny avec ses travaux sur le Taoïsme et sur la Piété filiale, l'abbé Desgodins, le Rév. Joseph Edkins, le Dr J.-J.-M. de Groot, Élisée Reclus qui, entre parenthèses (p. 227), devient *Amédée* Reclus, ont été mis à contribution pour composer cette indigeste salade; naturellement l'orthographe des noms variant avec les auteurs, le nom du même personnage est écrit d'une façon différente suivant la source où il est pris : aussi bien allons-nous donner quelques exemples qui suffiront à éclairer la religion du lecteur sur la valeur scientifique de ce volume. Page 12 : « Un titre héréditaire ne s'accorde que très rarement et seulement pour deux ou quatre générations comme récompense de services éminents, par exemple d'une victoire. » Il y a en Chine une noblesse héréditaire perpétuelle, témoin le descendant direct ac-

tuel de Confucius qui, comme ses ancêtres, porte le titre de duc, *Kong*. — P. 12 : « Il n'existe donc point en Chine ce que nous appelons : la noblesse. » Il existe en Chine neuf degrés de noblesse, dont les cinq premiers *Kong*, *Heou*, *Pé*, *Tseu*, *Nan*, sont souvent traduits chez nous par duc, marquis, comte, vicomte, baron; il existe en outre huit familles princières dont la noblesse est héréditaire : princes (*Wang*) de Li Tsin, de Joui, de Yu, de Sou, de Tcheng, de Tchouang, de Chun et de Ké auxquels il faut ajouter le prince de I. — P. 15 : « Le divorce est autorisé par la loi : 1° en cas d'adultère (dans ce cas en général le mari tue sa femme : la loi édicte la mort); 2° en cas d'injure grave envers les parents du mari; 3° si la femme est stérile. » La loi chinoise reconnaît *sept* cas de divorce : 1° l'adultère; 2° le manque de respect à l'égard de son beau-père ou de sa belle-mère; 3° le bavardage et la médisance; 4° le vol; 5° une jalousie exagérée de la femme à l'égard de son mari ; 6° la stérilité; 7° les maladies honteuses. — P. 27 : « *Thian* ». Je ne rends pas M. Lamairesse responsable de cette orthographe, mais je profite de la circonstance pour dire qu'en chinois, ciel doit se dire *t'ien*; *thian* nous vient des Russes, qui n'ont que la lettre Я pour représenter le son. — P. 29 : « La dynastie des Tcheou règne ensuite de 1122 à 878 » et p. 31 : « La dynastie des Tcheou de 1122 à 269 »; en réalite, la dynastie des Tcheou règne de 1122 à 249 av. J.-C. — P. 30 : Le *Li-li*, pour le *Li-ki*. — P. 51 et p. 52 : *Hoang-Li* pour *Chi Hoang-ti*, premier empereur des Ts'in. — P. 79 : M. *Béal* pour le Rév. Samuel Beal. — P. 85 : Le Rév. J. *Etkins* et p. 211 : Joseph *Eskins* pour le Rév. Joseph Edkins. — P. 101 : la dynastie mongole des *Yen* pour les *Youen*. — P. 102 : le voyageur *venetien Paolo*, pour le voyageur *vénitien* Marco *Polo*. — P. 112 : « les Mantchoux s'emparèrent de Pékin sous la conduite de Tai Tsing, qui, en 1634, prit le titre d'empereur et fonda la dynastie des Tsing qui règne encore aujourd'hui ». *Ta Ts'ing* n'est pas un nom d'homme, c'est le nom de la dynastie ; il faut lire 1644 et non 1634. — P. 144 : « L'empereur Shun Chi fut favorable au bouddhisme et écrivit lui-même la préface de quelques livres de l'École de Bodhidarma; mais R'hanghison fils et successeur n'admet que la doctrine de Confucius. K'hanghi régna de 1662 à 1722. » Ce *R'hanghison* m'avait rendu rêveur, mais j'ai fini par découvrir que R'hanghi était pour K'ang-hi et que le suffixe *son* n'était que le mot anglais qui veut dire *fils*; il est impossible de copier plus maladroitement. — P. 117 : « l'amiral Rigault de Grenouilly attaqua Canton »; pauvre amiral Rigault de Genouilly ! — p. 121 : Fustel de Coulanges devient *Foustel* de Coulanges. — P. 147 : les liturgies deviennent des *tithurgies* et des lit*h*urgies. — P. 165 : *Feng-Shui*; ceci est de l'anglais : le mot veut dire littéralement *vent* et *eau* et doit s'écrire en français *foung-choui*. — P. 216 : « Les villes d'escale comme Nganking, Tatoung, Hau Kouaou, Chazi »; je veux bien prendre *Hau kouaou* pour une faute d'impression et lire *Han-keou*; mais, sans être trop curieux, je ne serais pas fâché de savoir ce qu'est *Chazi*. — P. 221, le *Chun pan* pour le *Chen pao*. — P. 226 et 227 : le P. *Cozani*, lire

Gozzani; *Kai fan fou*, pour *Kai fong-fou.* — « On porte à 15 millions le nombre des juifs plus ou moins chinoisés en Chine » et en note : « On ne peut évidemment avoir qu'un chiffre très largement approximatif. » Approximatif, 15,000,000 ! ! ! Ce n'est pas par millions, pas même par milliers que les Juifs sont comptés en Chine. Je renvoie M. Lamairesse à mes travaux sur cette question. — P. 234 : « Jean Carpin, franciscain *polonais* »; que diront les Italiens ? — P. 423 : *Odorico di Perdemona*, pour Odorico di *Pordenone*. — Même page : « en 1642, le jésuite Andrea »; lire Antonio de Andrade et 1624. — P. 429 : *Lord Varren Hastings*; il semblerait que l'auteur ayant été, suivant le titre, ingénieur en chef des établissements français dans l'Inde, devrait avoir quelques notions de l'anglais et de l'histoire des Indes et savoir que le premier gouverneur des Indes orientales anglaises n'a jamais été *lord* et que son prénom était *Warren*.

Je crois que ces exemples suffiront amplement.

Henri Cordier.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME TRENTIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

NÉCROLOGIE

REVUE DES LIVRES

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.



